OPERE

DELL' ABATE

ANTONIO ROSMINI - SERBATI

ROVERETANO





VOL. XI.

NAPOLI

STABILIMENTO TIP. E CALC. DI CARO BATELLI E COMP.

Largo S. Giovanni Maggiore N. 30.

1844.

FILOSOFIA

DELLA

MORALE

VOLUME III.

TRATTATO

DELLA

COSCIENZA MORALE

LIBRI III.

DELLA

COSCIENZA MORALE

hi prende a sporre ordinatamente le morali dottrine, dee cominciare a stabilire un *principio della moralità*, dal quale tutti gli ufficî morali si possano derivare; e noi abbiamo procacciato di far questo co' due scritti, che formano il primo volume della *filosofia della Morale* (1).

Posto il *principio della moralità*, gli è mestieri applicarlo all' uomo, affine di dedurre con tale applicazione gli uffici e le obbligazioni tutte di quest' essere intelligente-morale; il che far non si può senza studiar prima l' uomo stesso, e tutti gli elementi da' quali risulta la sua natura, traendo in chiaro il rapporto della natura umana colla moralità, e col suo principio supremo. E noi abbiamo descritte le condizioni dell' uomo considerato qual soggetto della moralità, nel secondo volume della *Filosofia della Morale* contenente l' *Antropologia*.

Or conosciuto d' una parte il *principio della moralità*, dall' altra l' *uomo* a cui quello deve applicarsi, altro non rimane che a mandare ad effetto questa applicazione, onde rinvenuti i morali uffici e precetti e le morali leggi, disporli acconciamente componendone un' Etica.

Al qual lavoro di raccorre le leggi morali che lucidamente procedono dall' applicazione del principio morale all' uomo, e bellamente distribuirle in un trattato di etica, altri, come speriamo, porrà mano. Noi vogliam solo osservare, che quest' applicazione non si potrebbe senza pericol d' errore condurre al felice suo compimento, se non si tenessero a scorta, sopra tutto in molti passi difficili, quelle regole di ragionare, che somministra una logica rigorosa.

Abbiamo osservato, che, oltre la *logica generale*, si può concepire una *logica dell' etica*, come pure una logica di ogni altra qualsiasi disciplina (2). Le quali logiche speciali non sono se non i dettami stessi della logica generale applicati ad una disciplina speciale, e così cangiati in dettami più propri e maneschi, o, come li chiamarono gli antichi, sono proposizioni *medie*, che più prossimamente ci servono a guidar diritto il ragionamento che noi facciamo in quelle speciali materie. Perocchè la logica generale, non discendendo colle sue vedute a niuna classe divisata di cose, non può aver riguardo ne' suoi principî alle nature reali; quando all' opposto la lo-

(1) Il primo scritto ha per titolo: *Principî della scienza morale*; il secondo: *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della moralità*.

(2) Ved. la *Prefazione alle Opere di Filosofia della Morale*.

gica speciale prende dalle stesse nature reali i dati coi quali ella determina i generali principi. Così allorquando l'architetto poniamo, ragiona del modo di costruire i tetti, tenendo per base del suo discorso la regola già stabilita, che ne' paesi nevosi si convenga dare ai tetti la pendenza del terzo della loro larghezza, egli toglie a guida dei ragionamenti suoi una regola tratta dal calcolo del peso e della quantità reale della neve; là dove la logica generale non avrebbe potuto dir altro, se non che i ragionamenti relativi alle arti meccaniche, acciocchè non incespichino, debbono poter essere altrettante legittime conseguenze del principio che « i mezzi sieno proporzionati ai fini »; regola certamente sicura, ma di soverchio generale per essere a dirittura applicata alla costrozione dei tetti, quantunque l'accennata degli architetti non sia in fine che la stessa regola della logica generale applicata all'arte architettonica, e prenda la sua verità e la sua forza da questa.

Applicate adunque le regole generali del pensare alle morali cose, se ne cavano delle regole speciali che insieme raccolte formano la *logica dell' etica*; la qual dirige prossimamente il discorso del moralista quand'egli dal supremo principio della morale applicato all'uomo, vien deducendo tutti i morali precetti ed uffici di questo.

Sulle quali regole appartenenti alla Logica dell'Etica noi intendiamo trattenerci in questo scritto. Ma poichè nè possiamo, nè vogliamo trattare la Logica dell'Etica in tutta la sua estensione, veggiamo quali sieno i confini ne' quali ci bisogni restringere il nostro lavoro.

Applicandosi la suprema legge, il principio della morale all'uomo, se ne possono dedurre delle leggi più o meno generali, secondo che si considera l'uomo in un modo astratto, ossia vestito più o meno di speciali condizioni ed accidenti. A ragion d'esempio, se io applico il supremo principio all'uomo senza considerare nell'uomo alcuna relazione o determinazione, ma la sola natura umana, ne trarrò il general dovere « di rispettare questa natura fornita d'intelligenza ». Ma se oltre la natura umana comune a tutti gl'individui della specie, io considero nell'uomo anche la relazione di paternità e di figliazione, ne avrò delle leggi men generali, che mi esprimeranno i doveri de' padri e de' figliuoli. Il simigliante si dica se oltre alla paternità io considero altre relazioni o determinazioni ancor più minute, poniamo lo stato d'un padre ammalato, donde mi sortono i doveri del figlio verso il padre infermo, e così via. Il quale vero apparirà più chiaro nel corso di questo scritto dove verrà occasione di parlarne. Intanto se ci si domandasse « quali sarebbero le leggi, i precetti morali più di tutti particolari che dedur si possano dal principio supremo », dovremmo rispondere che sarebber quelli i quali riguardassero le azioni individue che un dato uomo sta per fare, e pronunciassero colui essere obbligato *hic et nunc* ad operare in questa e questa maniera. Ora sieno generali, ovvero speciali, o particolari le leggi, i precetti ed obbligazioni che dedur si vogliono dal principio supremo applicato all'uomo, egli è sempre necessario che questa deduzione venga diretta da delle regole somministrate da una buona logica: dove si vede che la Logica dell'Etica si spande a governare e dirigere tutte le deduzioni che si fanno dal principio della moralità dalle più generali fino alle particolari.

Tanto spazio or non possiamo noi abbracciare colle nostre ricerche; ma le regole logiche che intendiamo di sporre in questo scritto, lasciando la deduzione dei precetti generali, o speciali, si ristringono a dirigere la deduzione delle obbligazioni particolari le più determinate di tutte l'altre, ultimo passo dell'applicazione del supremo principio all'uomo e al suo operare, passo col quale il precetto che se ne ricava ha per suo oggetto l'azione individua.

Anzi l'argomento nostro si limita via più ancora. Perocchè altro è un'*azione individua*, ed altro un'*azione reale*. L'azione individua può essere una semplice possibilità d'azione; mentre la reale è una cosa di fatto, è l'azione messa in essere. Or noi non ci proponiamo se non di cercare e disporre le regole logiche che debbono

dirigerci a giudicare della moralità delle *azioni reali* nell' atto stesso in cui queste azioni si pongono, e per conseguente a stabilire l'obbligazione che ha l'uomo di farle o pure di intralasciarle secondo che la moralità di dette azioni è buona o mala.

E meno ancora: non tutte le azioni reali indistintamente sono la materia di questo libro, ma solo le proprie: cioè a dire noi ci restringiamo a investigare le regole logiche, secondo le quali l'uomo dee giudicare della bontà o della malizia delle sue proprie azioni, e della libertà ovvero dell' obbligo che ha di farle o di ommetterle, se vuole evitar l'incertezza e l'errore in cosa di tanto momento.

Conciossiachè poi l'uomo che ha giudicato una propria azione conforme o non conforme alla legge, si è fatto con questo *consapevole* della natura morale del proprio operare; perciò le regole che noi intendiamo di venire in queste pagine proponendo, si sogliono chiamare acconciamente *regole della coscienza.*

Il trattato della Coscienza morale di natura sua è filosofico, non altro essendo che una parte della logica speciale dell' Etica.

Tuttavia egli si deve per intero a' Teologi cristiani, nè i filosofi entrarono gran fatto in questo argomento.

Ell' è cosa veramente maravigliosa, che a' filosofi non sia mai venuto in mente di investigare di proposito le regole direttive della coscienza morale degli uomini. Ma il fatto si spiega facilmente, quando si sappia che a' filosofi piacque sempre spaziare per le astrazioni e per le generalità, mostrando una costante avversione a discendere fino alle realità della vita. La Teologia cristiana all'incontro ha per iscopo suo unico la riforma morale dell' uomo; e non è nata nè per cacciar fuori delle frasi pompose, *buccis crepantibus*, nè per far mostra d'ingegno e pompa di ben connessi ragionamenti; ma le fu dato l' ufficio di guidare l'umanità realmente alla virtù. Al quale nobilissimo scopo essendo mandata, a lei fu necessario di librare sulle bilance della perfetta giustizia ogni menoma azione umana: ella dovette dare all' uomo delle regole prossime di operare il bene in qualsiasi circostanza, e in qualsiasi stato egli si trovi coll' animo suo. L'incumbenza de' Teologi del Cristianesimo non è umana: ad essi venne imposto non meno che di affissarsi in Dio giudice, e da lui ritrarre le decisioni e sentenze morali da insegnare agli uomini: quel giudice non è del mondo, non è per avventura un parlatore: ma pronuncia con pienezza di verità sulle azioni reali di tutti: e i dotti e gl'indotti, e i magnati e i plebei debbono ugualmente rendergli conto de' principî secondo i quali sono vivuti. La cristiana legge strinse adunque tutti gli uomini ad eleggere seriamente, e non a disputare accademicamente e scolasticamente, le regole certe e sicure del bene operare: da tanta necessità ogni condizione di uomini si trova costretta: anche l'ignoranza dunque altrettanto quanto la dottrina; anche la grossezza altrettanto quanto la finezza dell' ingegno e del senso, dee avere le sue regole pratiche che sceverino e dividano l' elemento morale da ogni altro, e il rendano indipendente da ogni esteriore accidente, e da ogni condizione non morale della mente e dell' animo di chi opera; acciocchè tutti possano evitare la condanna di colui che giudica tutti.

Quindi è che i maestri del Cristianesimo, come debitori a tutti, e mandati per avviar tutti al buono ed al retto, doveano necessariamente investigare secondo quali norme sarebbero tutti stati giudicati, il che è quanto dire, dovevano investigare la forza obbligatoria della coscienza di ciascheduno, e a ciaschedunna coscienza dare le sue regole. Ecco ragione, perchè la dottrina intorno alla Coscienza morale, benchè per sè stessa appartenente alla filosofia, ha qualche cosa in sè di divino, ha divina l'origine, divino lo scopo: perocchè lo scopo è di rendere moralmente buoni tutti gli uomini, scopo a cui non pensarono i filosofi mai: vi pensò solo Iddio. Il Redentore che salvò il mondo, l'ammaestrò e l'abbonì: mandò poi degli scribi, acciocchè cooperassero all' opera stessa, ed ammaestrassero gli uomini non con dottrine volte ad appagare la loro curiosità, ma ordinate a dirigere la loro vita nella verità e nella giustizia.

A questi scribi sono dovute le investigazioni fatte ne' tempi moderni intorno alla Coscienza ed alle sue regole. E veramente vi sono, simigliantemente a questa della coscienza, molte dottrine, che, di natura lor filosofiche e non eccedenti i confini della naturale ragione, tuttavia si debbono giustamente estimare un beneficio della rivelazione, non perchè la rivelazione le abbia annunciate espressamente, ma perchè la rivelazione dalla grazia avvalorata ha posto nel cuore degli uomini il bisogno di farne ricerca, quand' essi non se ne sarebbero per avventura mai senza di ciò dato pensiero.

Perchè poi gli stessi Teologi cristiani assai tardi prendessero a trattare ex professo delle regole della coscienza morale, verrà da noi dichiarato nel corso dell' opera.

Quello che qui vogliamo ancor notare prima di metterci nella trattazione, si è che questo argomento, dopo che venne proposto da alcuni Teologi del secolo XVI alla pubblica discussione, andò ogni dì acquistando più d' importanza; ed oggimai egli si può dire il principale di tutta la scienza morale, come altresì il più difficile.

Dico il *principale*, perocchè è dalle regole della coscienza che dipende la retta intelligenza e il retto uso di tutte le leggi e di tutti gl' insegnamenti dell' Etica, o sia pe' semplici cristiani che delle regole della coscienza hanno bisogno a camminare con sicurezza nella morale bontà della vita, o sia pe' confessori e direttori che debbono pronunciare del bene e del male delle azioni altrui, e suggerire alle anime che conducono quelle vie del bene, per le quali possano sicuramente mettersi, senza tuttavia renderle loro più malagevoli che non sono.

Dico altresì il più *difficile*; e a confirmar questo detto basta il solo accennare agl' innumerevoli volumi scritti da tre secoli in qua su tale argomento, e alle sempre vive ed accalorate controversie che dividon tuttavia le teologiche scuole: basta ancora l'appellare a quanti più sottilmente si misero per entro a questo intricatissimo labirinto che presenta la questione della coscienza, ogni qualvolta si tolga a darne una soluzione universale, coerente a sè medesima in tutte sue parti, e di chiare prove fornita.

Ciò di cui io mi sono convinto dopo aver cercato di conoscere, quanto per me si poteva, la natura e lo stato di questa questione, si è che la difficoltà maggiore che si rinviene a voler recarne una soluzione manifesta e soddisfacente, nasce dalla mancanza che avvi ancora di un linguaggio apposito, il quale senza equivoci e senza inesattezze fermi le idee e impedisca di scambiarle nella disputazione, anzi costringa la stessa mente altrui, per così dire, a pensare quello stesso concetto che pensa e che vuol esprimer chi parla. Conciossiachè accade troppo sovente, che i due avversarî parlano veramente di cose diverse usando tuttavia gli stessi vocaboli, e così battagliano vanamente senza poter mai nè convenire nè intendersi. Di che io argomento, che anco questa sia una di quelle molte questioni, nelle quali il maggior lavoro è già fatto, quand' altri sia pervenuto a stabilire chiaramente e manifestamente lo stato di esse.

Con tale intendimento di occuparmi sopra tutto a fissare una maniera di parlare proprio e preciso, io entro alla prova: vi entro con lealtà e con fiducia, sperando che tutti i discreti uomini vorranno essermi indulgenti, quand' anco io non cogliessi nel vero, considerata specialmente la sottigliezza della materia; e che niuno di quelli che fossero per avventura partigiani di qualche scuola, vorrà prenderlasi con me, ove io in qualche parte dalla sua scuola mi allontanassi; perocchè egli vedrà bene che non mi sono io tale a cui prenderlasi si convenga, conciossiachè e la mia condizione, e il mio costume, e la maniera del mio scrivere non mi fa a veruno contenzioso, a veruno inimico, ed alle brighe scolastiche interamente forestiero. Sacrato avendo me stesso all' immortal verità, emmi dolce ugualmente a insegnare altrui quella parte che io ne so, e imparare quella che io non ne so: a chi mi contraddirà per lo stesso ardore del vero pel quale io scrivo, offerisco fin d'ora la destra come ad amico e commilitone: compiangerò altamente colui che nella serena sfera dove amore e verità diffondono calore e luce, tentasse di far penetrare vilmente ed inutilmente qualche verghetta dell' accidioso fumo di sue passioni.

LIBRO I.

DELLA MORALITÀ CHE PRECEDE LA COSCIENZA.

CAPITOLO I.

DEFINIZIONE DELLA COSCIENZA MORALE.

Coscienza vuol dire consapevolezza, coscienza morale vuol dire consapevolezza morale.

Propriamente parlando l'uomo *sa* le cose altrui, ma è *conscio* delle proprie, delle cose che fa egli stesso, o che cadono nel suo sentimento interiore. In questo significato proprio noi prendiamo la parola coscienza, quasi a dire un conoscimento di sè stesso (1).

E la stessa etimologia della parola ci porge questo significato; poichè la preposizione *con* dimostra congiunzione, quasi venga a dire scienza che ha l'uomo seco medesimo, scienza che gli è data dall'intimo sentimento. Dove giova osservare che l'etimologia, massime se vive ancora nell'uso, rende il concetto che il comune degli uomini si è fatto della cosa significata dalla parola, e il comune degli uomini è una autorità grande, se non anzi l'unica, trattandosi del valore de'vocaboli.

Ma volendo noi chiarire maggiormente il significato della parola *coscienza* col farne un'analisi accurata, dobbiamo primieramente richiamarci la distinzione che ci dà l'Ideologia fra la cognizione diretta e la cognizione riflessa (2).

Quando l'uomo fa un primo atto intellettivo, egli non conosce quest'atto, quantunque quest'atto sia il mezzo onde egli conosce l'oggetto della cognizione. Questa prima cognizione, nella quale si conosce immediatamente l'oggetto dell'atto, ma non ancora l'atto stesso dello spirito, « mezzo del conoscere », dicesi *cognizione diretta*.

Dopochè l'uomo s'ebbe acquistata la cognizione diretta, sopravviene la *riflessione*.

Ma la riflessione è di due specie; perocchè si può riflettere sopra gli *oggetti* della cognizione diretta, e si può riflettere sopra l'*atto* dello spirito, col quale lo spirito conosce.

Se l'uom riflette solamente sopra gli oggetti della cognizione, egli acquista una *cognizion riflessa* risguardante gli oggetti delle sue cognizioni, ma non acquista ancora alcuna cognizione risguardante l'atto del suo spirito, « mezzo del conoscere ». Se poi l'uom riflette non solo sull'oggetto del conoscere, ma ben anco sull'atto del proprio spirito, « mezzo del conoscere », in tal caso egli acquista la *consa-*

(1) Il Buti, commentatore di Dante del buon secolo, dice: « Coscienza è conoscimento di sè medesimo » (Inf. XV). L'esempio è recato dal Vocabolario della Crusca.

(2) Ved. *N. Saggio sull'origine delle idee*, Sez. VI, P. IV, C. II.

pevolezza o sia la coscienza del suo atto intellettivo in relazione coll' oggetto a cui si riferisce.

Dove conviene osservare che questa consapevolezza o coscienza è l' effetto della riflessione, che termina ad un tempo nell' *atto* conoscitivo dello spirito e nell' *oggetto* primo di quest' atto; ma in quanto all' oggetto la cognizione che ne risulta è certamente riflessa, laddove in quanto all' atto dello spirito non si potrebbe dire a stretta proprietà riflessa, perchè prima non si avea cognizione alcuna di quell' atto, e però la cognizione di esso atto incomincia solo in virtù di tale riflessione (1).

Giova ancora notare qui di passaggio, che questa distinzione che noi facciamo fra il riflettere sui soli oggetti della cognizione, e il riflettere anche sull' atto dello spirito (che diventa con ciò oggetto egli stesso), è sommamente importante, perchè rende ragione di un gran numero di fatti psicologici che altramente si rimarrebbero inesplicabili, e principalmente della difficoltà che talora trova lo spirito nel riflettere sopra i proprî *sentimenti*, difficoltà che di rado sperimenta nel riflettere sopra le proprie *idee*.

E certo v' hanno de' sentimenti che passano in noi senza che noi punto ci riflettiamo, e a coglierli coll' atto dell' attenzion nostra ci bisogna una somma diligenza.

Ma egli è ancor più difficile il cogliere in noi que' sentimenti che sono e che non passano, di quello che afferrar quelli che passano: perciocchè i primi a noi connaturali ed intimi, formano la nostra natura, ci costituiscono. E quello che è in noi più naturale, cioè più prossimo o più attenente alla natura nostra, meno è facile ad osservarsi; chè non isveglia la nostra attenzione se non la novità, l' insolito, non quanto è consueto, nativo e uniforme. Or le idee sono quasi tutte acquisite e però sono qualche cosa che s' aggiunge di nuovo alla nostra natura, onde si prestano più facili oggetti alla nostra riflessione.

Ma se si cerca fra le idee stesse quali riescano più facili a venir raggiunte dalla riflessione e quali più difficili, si troverà agevolmente, che i gradi di maggior facilità formano una progressione che va appunto in ragione opposta della distanza che le idee hanno dal loro primo e natural fonte. Di guisa che i primi principî della ragione, i quali sono più prossimi al fonte comune delle idee, sono anco i più ritrosi a lasciarsi vedere in faccia dalla riflessione; e all' incontro torna assai leggeri il far cadere la riflession nostra sulle *percezioni* e sulle *idee specifiche* che sono più lontane dal fonte nativo, e che hanno più in noi di novità e di straniero a ciò che costituisce la natura nostra.

Nella qual legge si trova pure la ragione della somma difficoltà di riflettere sull' idea dell' essere fonte dell' altre, e perchè noi portiamo la nostra riflessione su di essa dopo averla astratta dalle idee parziali, invece di considerarla in noi stessi immediatamente.

Or dunque io diceva, che la *coscienza* è una riflessione, ma non qualsivoglia riflessione; non quella che si porta sulle nostre idee o notizie semplicemente, e che costituisce propriamente la *cognizione riflessa*; ma quella che si volge sopra noi stessi e che ci fa conoscere quanto noi facciamo o in noi si fa. Il che non ci basta tuttavia ad aver pieno e chiaro il concetto della *coscienza morale*.

Noi operiamo coll' intendimento, operiamo coll' affetto, e operiamo altresì col corpo.

(1) Si attenda bene, che dicendo noi che dell' atto conoscitivo dello spirito non abbiamo notizia se non a condizione che volgiamo la riflessione sopra di lui, non neghiamo che lo spirito provi un *sentimento* dell' atto conoscitivo; anzi ammettiamo che lo spirito abbia un *sentimento* di ogni atto che egli fa, appunto perchè egli è essenzialmente sensitivo, e tuttavia niuna cognizione, fino a tanto che non rifletta sul proprio atto, e che nol converta così in *oggetto* della propria conoscenza. Che se altri volesse negare che lo spirito s' abbia il sentimento degli atti che egli fa, noi gli faremmo notare, che posto ciò, sarebbe inesplicabile la riflessione stessa sugli atti dello *spirito*, perocchè non troverebbe alcun oggetto su cui posarsi,

Di tutte queste diverse operazioni possiamo noi esser consapevoli a noi stessi.

Ma se la nostra coscienza non ci dice nulla di più di quello che noi facciamo storicamente, questa coscienza non è ancor *morale*; ella potrebbesi più tosto chiamare *coscienza storica*.

Quando adunque dee dirsi che cominci in noi la coscienza morale?

Riteniamo, che la morale coscienza non si restringe a renderci consapevoli unicamente di ciò che facciamo e nulla più; ella oltracciò ci presenta un giudizio delle nostre azioni, ci rende consapevoli della qualità delle medesime.

Non basta: questo giudizio interiore delle azioni nostre può variare in mille maniere secondo la norma che usiamo a formarlo, per esempio, se io giudico che quest' azione da me fatta mi produca un grave danno economico, io ho giudicato la mia azione secondo la norma dell' economia. Se io poi giudico che l' azione da me fatta diminuisca la mia influenza politica, io ho giudicato la mia azione secondo una norma politica: e così dicasi di altri ed altri modi di giudicare delle azioni, varî tutti secondo la qualità delle *norme* che si adoperano a formarli.

Or noi possiamo classificare queste norme, e riducendole di mano in mano ad una maggior generalità, finalmente possiam collocarle tutte in due sommi generi, formati dall' *utilità* e dall' *onestà* dell' azione.

Se noi giudichiamo la nostra azione secondo la norma dell' utilità in quanto ella ci avvicina od allontana da uno stato felice, noi chiameremo il giudizio nostro *eudemonologico*.

Se poi giudichiamo la nostra azione secondo la norma dell' onestà, in quanto ella è conforme o difforme dalla legge, e ci fa virtuosi o viziosi, noi chiameremo il giudizio *morale*.

In conseguenza di questi due generi di giudizî, ai quali possiamo sottomettere tutte le azioni nostre, noi acquistiamo due maniere di consapevolezza, cioè o possiamo esser consapevoli di aver posto un' azione utile, ovvero di aver posto un' azione onesta.

Quindi due coscienze, l' una la *coscienza eudemonologica*, e l' altra la *coscienza morale*.

Di qui si raccoglie l' intero concetto che noi cerchiamo di quest' ultima coscienza: riassumendo gli elementi enumerati che entrano a formarlo questo concetto, noi possiamo agevolmente accorgerci che si riducono ai seguenti:

1.° Un' azione nostra, o intellettuale, o affettiva, o esterna;

2.° La consapevolezza storica di quest' azione;

3.° La cognizione diretta della legge morale;

4.° La riflessione sulla legge e in pari tempo sull' azione nostra allo scopo di raffrontare questa con quella;

5.° L' atto del confronto dell' azione colla legge;

6.° La conclusione di questo confronto, la qual conclusione consiste in un giudizio certo o probabile sull' onestà dell' azione, sia poi questa positiva o negativa, cioè o si tratti d' un' azione o d' una ommissione.

E qui egli è uopo aggiungere ancora una osservazione.

La *coscienza morale*, come noi l' abbiamo descritta, suppone un' azione nostra o nell' atto in cui noi la poniamo, o dopo già postala; perocchè fino a tanto che l' azione non è ancora da noi fatta, nè cominciata a farsi, non possiamo noi averne coscienza, ma solo scienza. Di qui avviene, che si dà bensì una coscienza *concomitante* l' azione, e una coscienza *susseguente*; ma propriamente parlando non si dà una coscienza *antecedente* all' azione.

Tuttavia egli è da considerarsi, che ancor prima di fare l' azione, ancor prima d' aver deliberato di farla, solitamente ce ne viene innanzi alla mente il pensiero, e per così dire il progetto, e fin d' allora giudichiamo della sua onestà. E quantunque

a questo tempo noi non abbiamo ancora deliberato di fare o di non fare l'azione tuttavia quell'azione che ci si rappresenta come possibile a farsi da noi qual oggetto della nostra deliberazione, ci sembra già cosa nostra propria; onde nasce che si soglia impropriamente dire d'aver coscienza anche di essa, e questa è la coscienza che i Teologi sogliono chiamare *antecedente*.

CAPITOLO II.

SE LA COSCIENZA SIA UN GIUDIZIO PRATICO.

Da quello che abbiam ragionato possiam decidere « se la coscienza sia un giu- « dizio pratico », come si suole comunemente appellarla.

Questa decisione dipende dal significato che si dà alla parola *pratico*.

Πρᾶξις, *praxis*, è parola greca che viene a dire azione.

Giudizio pratico adunque in senso proprio vuol dire giudizio attivo, operativo, efficace.

Or qual è il giudizio veramente attivo, operativo, efficace che noi facciamo? — Quel solo al quale si appoggia il nostro operare, come a sua base; quello che è la radice dell'azione, e col quale l'azione realmente comincia, quello in una parola, che produce necessariamente dopo di sè l'azione, se non è contravvenuto e sospeso da un altro giudizio pratico contrario. Si noti bene, che l'operazione di un essere intelligente viene *cominciata* sempre fisicamente e determinata da un giudizio. Nel risolvermi che io fo ad operare, come essere intelligente, prima di tutto io dico una parola dentro di me, io dico: mi giova il far così, e così, e tosto opero secondo questa parola interiore. Il giudizio dunque col quale riconosco che l'azione *hic et nunc* mi sta bene, è il primo movimento che io fo, dopo il quale viene di necessità l'azione.

Ora è egli forse questo giudizio pratico, la coscienza morale? — Per deciderlo, basta osservare se alla coscienza seguiti sempre necessariamente l'azione; se la coscienza sia un giudizio di natura sua attivo, efficace, producente l'operazione.

È ben chiaro da sè, che la coscienza è cosa staccata al tutto dall'operare, e che noi possiamo operare anche contro il dettame della coscienza.

Non è dunque la coscienza quella che ci fa necessariamente operare, non è la coscienza quel giudizio sul quale insiste l'azione, al quale l'azione è fisicamente legata: la coscienza non è dunque un giudizio *operativo*, non è in senso proprio un giudizio *pratico*.

Il *giudizio pratico*, radice delle nostre azioni, può essere moralmente buono e può essere moralmente cattivo, secondo che egli s'appoggia a dei motivi conformi alla legge morale, o a dei motivi opposti alla legge. Quando l'assassino uccide e spoglia il viandante, egli deliberandosi a sì nefaria azione dice dentro di sè medesimo: mi giova far così: e se nol dicesse, non opererebbe certo in quel modo: ecco il suo *giudizio pratico*. Ma qual è il motivo sul quale giudica che a lui giovi di far quell'azione? Il profitto economico che cava dalle spoglie dell'assassinato, motivo ingiusto, contrario alla legge. Il suo *giudizio pratico* adunque è iniquo. Ora ha egli da far nulla questo giudizio pratico colla sua coscienza? No certamente: anzi la sua coscienza è direttamente opposta a quel suo giudizio pratico: lo condanna siccome inonesto. La coscienza dunque è un giudizio superiore al giudizio pratico, e però fu da me altrove difinita « un giudizio speculativo che l'uom fa sulla moralità del suo giudizio pratico » (1).

Ma se la Coscienza è un giudizio meramente speculativo sulla moralità delle no-

(1) *Principi della scienza morale*, Cap. VI, art. VII.

stre proprie azioni particolari, perchè fu egli chiamato comunemente dagli scrittori giudizio pratico?

Fu chiamato *giudizio pratico* perchè questa parola veane presa in un significato alquanto largo: venne presa a significare non qualche cosa di attivo od appartenente all' azione, che è il vero e proprio suo significato, ma qaalche cosa che si riferisce all' azione, qualche cosa che all' azione è ordinato.

In quest' ultimo significato si disse anco filosofia *pratica* iavece di dire filosofia *morale*, volendo sigaificare che i dettami di questa filosofia si riferivano alle azioni, erano ordinati a regolare le azioni umane.

Ora egli è pure evidente, che qualsiasi insegnamento di morale filosofia non è più che una verità speculativa in sè stesso, perocchè nou ha da far nulla colla realità delle azioni; è cosa che appartiene all' ordine delle *idee*, come tutte le altre verità di qualuaque genere siano, quando le *azioni* all' opposto non appartengono all' ordine delle idee, ma a quello dei fatti reali. Ma non esseadosi posto mente a questo, ed osservandosi in quella vece, che certe idee giovano a regolare le azioni, si diede loro impropriameate l' appellazione di pratiche, sebbene non fossero altro che speculative, o teoretiche.

Io credo che sia già il tempo di ristabilire la proprietà del parlare (1), e perchè necessaria ad uscire dell' intricato labirinto che è diveauto il trattato della Coscieaza, e perchè l' improprietà del dire ci recherebbe a infinite distinzioni inutili e a delle dizioai tanto più barbare, quanto più si cercasse ridurle a significare esattamente le idee che si voglioao esprimere.

Diamo un esempio di quest' ultima nostra affermazioae, toglieadolo dalla definizione stessa che alcuni scrittori diedero della coscienza.

Prendendo la parola *pratica* come appellativa di ciò che si riferisce alle azioni, si disse che la filosofia *morale* era filosofia *pratica*, si disse pure che la Coscienza era un *giudizio pratico*, perchè la filosofia morale si riferiva alle azioni prescrivendoae le regole, e la coscienza si riferiva alle azioni giudicando le nostre proprie azioni o presenti o passate o future. Ma ben tosto si osservò, che le regole della filosofia morale si riferivaao alle azioni in un modo più lontano che noa si riferisce alle azioni la coscienza, perocchè la Filosofia morale detta in generale ciò che hassi a fare e ciò che hassi ad intralasciare, ma la Coscienza applica il dettame della filosofia morale prossimamente all' azione presente, passata o futura. Quindi i più sottili intelletti riconobbero il bisogno di una distinzione che facesse vedere come la Coscienza era cosa più vicina all' azione che non fosse la Filosofia morale, e per segnare questa distiazione convenne ricorrere ad una barbara dizione chiamando la filosofia speculati-

(1) Non sarà inutilo d' osservare l' uso della parola *pratica*, cbo fecero i nostri classici scrittori. Trovercmo in essi assai spesso mantonuta esattamente la proprietà dolla parola. Apriamo il patrio vocabolario: noi veggiamo incootanente che, la parola *pratica* si fa contraria alla parola *scienza*, como pure a *ragione*, a *speculazione*. Giovan Villani dice: « Grandi savi in *ragione* ed in *pratica*. » (Lib. X, 50). Ecco la parola *pratica* usata con tutta proprietà. Il Segoeri parimente: « Questo è quol vero dono cho chiamasi d' intelletto: quel ch' è ordinato non solo alla « *speculativa*, ma ancora alla *pratica* » (Man. Die. 30). L' Alamanni: « Molto insegna la pratica o l' etate » (Gir. XXII, 80). Il libro *Saggi di naturali esperienze* dice: « La regola di « fabbriearli non s' aequista altrimenti che colla *pratica* ». In tutti questi esempi la parola *pratica* è usata nel primo è proprio suo significato. Dopo di ciò, la stessa parola si usa per indicare « l' abito di operare che s' aequista coll' operare stesso, o che è un cotal principio di operaziono ». E in questo significato l' usò il Berni: « Ha la sua gente buona, pronta o pre- « sta, *Pratica*, anzi invecchiata nella guerra » (Orl. III, 47). In terzo luogo finalmente, e non propriamente s' applica questa parola alla scienza cbo tratta dello azioni. Ma qui convien ossorvare, che se si prendesse a rigore, il dire scienza *pratica* sarebbe una contraddizione, verrebbe a diro *scienza-non-scienza*, *scienza-azione*. Questa maniera dunquo dee essere interpretata: ella è uoa di quello abbreviature, che s' adoperano per comodità del parlar comune: si diee « scienza pratica » in veco di dira « scienza che insegna come si dee condurro la pratica ».

vamente pratica, e il giudizio della coscienza praticamente pratico (*practice practicum*). Si oda Carlo Renato Billuart : « Come l' intelletto quando versa per mezzo « della scienza morale circa le conclusioni generali sulla bontà o malizia delle azio- « ni umane dicesi *speculativamente pratico*, così quando versa per mezzo della co- « scienza circa le conclusioni particolari della bontà o malizia di questo atto da porsi « o da fuggirsi qui appunto ed ora, dicesi *praticamente pratico* » (1).

Ora non è egli evidente che collo stesso ragionamento noi ci troveremo in bisogno, procedendo innanzi nel discorso, d' inventare delle dizioni ancora più barbare di questa ? Perocchè volendo esprimere i diversi gradi di vicinanza che le varie parti della scienza morale hanno alle azioni col mezzo di replicare alcune volte la parola *pratico*, questa parola non si potrebbe applicare alla coscienza se non a condizione di replicarla molte e molte volte. E veramente i dettami morali cominciano dall' obbligazione di riconoscere l' essere in universale, obbligazione che è ancora lontanissima dalle azioni : tale è la *legge suprema* della morale (2). Poi si avvicinano alle azioni, ma per gradi mediante *leggi generiche*, poi mediante *leggi speciali*, poi più speciali ancora, fino che si viene all' ultimo dettame particolare che è quello della coscienza.

A ragione d' esempio, la prima legge dice : « Riconosci (col giudizio pratico) l' essere per quello che è ». Questa legge è ancora assai lontana dal determinare, cioè dal proibirmi o dal comandarmi un'azion particolare. Se io applico questa prima legge alla natura umana, io ne deduco quest' altra legge : « Riconosci (col giudizio pratico) l' uomo come un essere intelligente, cioè tale che ha un fine per sè e che non può essere un semplice tuo mezzo ». Questa legge più ristretta della prima si avvicina più alle azioni, cioè mi determina più da vicino ciò che debbo fare rispetto all' uomo. Se io applico questa legge alla schiavitù nel senso stretto, io ne deduco un' altra legge ancora più particolare che mi dice così: « La schiavitù nel senso stretto è cosa illecita, perchè in essa l' uomo usa dell' altro uomo come mezzo e non lo rispetta come fine ».. Questa terza norma è ancor più prossima all' azione delle altre due, perchè mi proibisce un certo genere di azioni particolari, quelle che costituiscono la schiavitù in senso stretto. Or qui non abbiamo ancora la Coscienza. Supponiamo pertanto il caso di Pollione nell' atto che quell' opulento romano vuol nutrire la sua peschiera di murene colla carne de' suoi servi. Che cosa gli dirà la sua coscienza? Ella gli produrrà nell' animo un dettame di disapprovazione. Applicando la terza norma a quest' atto particolare di barbarie, ella gli dirà : « Il nutrire che tu fai colla carne umana le murene è illecito, perchè è un atto appartenente alla schiavitù in senso stretto, che è ingiusta come quella che usa degli uomini a mezzo in luogo di rispettarli siccome fine ». Questa ultima norma o giudizio della coscienza è più vicina all' azione reale delle altre tre sopra indicate. Quando adunque si volesse esprimere il diverso grado di vicinanza alle azioni reali che hanno le diverse norme morali converrebbe nel caso nostro che chiamassimo *pratica* la suprema legge, la seconda da quella immediatamente dedotta *praticamente-pratica*, la terza *praticamente-praticamente pratica*, e finalmente la coscienza *praticamente-praticamente-praticamente-pratica*. Questo barbaro raddossamento di parole non condurrebbe che a confondere le idee, e non esprimerebbe ancora ciò che si vuole, perocchè se io ho distinti quattro passi di avvicinamento della norma suprema all' azione, non è che non

(1) *Intellectus sicut dum per scientiam moralem versatur circa conclusiones generales de bonitate vel malitia actionum humanarum dicitur speculative practicus, sic dum per conscientiam versatur circa conclusiones particulares de bonitate vel malitia hujus actus hic et nunc ponendi vel fugiendi, dicitur practice practicus. Summa summae etc.* T. I. De actibus humanis, Diss. V, art. 1.

(2) Io ho stabilito qual sia la suprema legge della morale nell' opera intitolata *Principi della scienza morale*, e nella *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*.

se ne potessero distinguere molti più, e quindi molto più stranamente avviluppare la locuzione.

Il vero si è, che tutte queste morali dottrine più o meno universali, più o meno prossime all'azione, non si possono dire con proprietà filosofica *pratiche* ; ma sono veramente tutte *speculative*, tutte contenute nell'ordine delle idee, sebbene sieno regolatrici della pratica, cioè delle azioni reali ; perocchè la *pratica* non è che *l'azione* stessa : sicchè questo gergo col solo restituire il proprio valore alla parola rendesi inutile, e cade da sè medesimo.

CAPITOLO III.

A QUAL FACOLTÀ DELLO SPIRITO UMANO APPARTENGA LA COSCIENZA.

La coscienza è un giudizio morale (1) : essa dunque appartiene alla *ragione morale* (2).

La *ragione morale* è quella facoltà che deduce dalla prima legge tutte le altre (3).

Ma la *facoltà* della ragione morale ha diverse *funzioni* : a quale fra le diverse funzioni della ragione morale appartiene la coscienza ?

Risulta da ciò che abbiamo detto, che ella appartiene alla *riflessione*.

Perocchè essendo ella un giudizio sulla moralità delle nostre azioni, ossia del nostro giudizio pratico base di esse, egli è manifesto che noi dobbiamo *riflettere* sopra di esso per giudicarlo.

Assai più difficile ricerca si è il difinire a qual *ordine di riflessioni* appartenga la coscienza morale.

È già noto che l'Ideologia distribuisce le riflessioni della mente in diversi ordini.

E veramente noi possiamo riflettere non solo sulla nostra cognizione diretta, ciò che costituisce il primo ordine di riflessioni ; ma anche su questo primo ordine di riflessioni, il che ne produce un secondo ; e di nuovo possiamo riflettere su queste riflessioni di second'ordine, il che produce notizie appartenenti ad un terz'ordine di riflessioni, e così via indefinitamente (4). La coscienza dunque appartiene ella alle prime riflessioni, o alle seconde, o alle terze, o a quali finalmente ?

A poter rispondere con chiarezza a questa domanda, egli è necessario riandare tutti que passi soccessivi, pe' quali nasce la *moralità* negli atti umani, e la *coscienza* di questa moralità ; imperocchè il vedere e contemplare tutto il processo della generazione della qualità che prendono gli atti nostri di esser morali e anco di esser conosciuti da noi per tali, ci porrà in istato di notare con precisione dove e con quale operazione spunti propriamente in noi l'atto interiore della coscienza.

ARTICOLO I.

Nascimento nell'uomo della moralità.

E quanto al processo del nascimento della moralità dentro alle azioni umane, fu da noi nel libro de' *Principi* ecc. diligentemente descritto, ricopiandolo fedelmen-

(1) Cap. preced.

(2) Nei *Principi della scienza morale* io ho già distinto la *ragione morale* dalla *ragione eudemonologica*, e dalla *ragione pratica*. Ivi ho notato che la ragione è una potenza sola ; ma in quanto ella giudica delle cose morali, si chiama morale ; in quanto giudica delle cose utili, si chiama eudemonologica ; e in quanto giudica con *forza operativa* ciò che giovi di fare *hic et nunc* tutto considerato, chiamasi pratica, ed è propriamente il cominciamento delle azioni umane. Vedi i *Principi* C. VI.

(3) La facoltà della prima legge è l'*intelletto morale*. *Principi* C. VI. art. II.

(4) Ved. *N. Saggio sull'origine delle idee*, Sez. VI, P. IV, C. II, art. VI e segg.

te, come crediamo, dalla natura mediante l' osservazione ; laonde troviam qui lastricata la via al cammino che dobbiamo fare. Dico adunque che, come vien provato nel mentovato libro, il processo onde la moralità nelle nostre azioni si produce è il seguente :

1.° Da prima v' ha nell' uomo la *Legge suprema* che è l' *essere in universale* a noi cognito, misura di tutti gli altri esseri (1).

2.° In secondo luogo, ricevute le impressioni sensibili, l' uomo apprende gli oggetti intellettivamente, cioè come enti.

Questa prima *apprensione* degli oggetti è al tutto indeliberata e spontanea, e costituisce la *cognizione diretta*. Non comincia ancora con questa negli atti dell' uomo nulla di morale : in questo primo stadio sono gli atti puramente intellettivi senza esser morali, perchè sono figliuoli spontanei e necessarì dell' intelligenza, non ancora della volontà.

3.° In terzo luogo, noi riflettiamo sopra questi enti appresi.

La qual riflessione fino a tanto che è meramente speculativa non costituisce alcuna moralità. Ma a questa riflessione può associarsi la *forza pratica*, di cui è dotata

(1) Che la legge naturale sia impressa nell' uemo da natura, è dottrina della cattolica tradiziene. Sant' Agostino dice, che la leggo eterna « si trasferisce nel cuere dell' uemo non tra« passando d' un luogo in altro, ma imprimendosi in esso, ceme passa l' immagine dall' anella « nella cera senza lasciar l' anello » (De Trinit. L. XIV, C. 15). Nel qual passo si deve osservare, che la legge naturale si fa identica colla legge eterna, non essendo quella che una partecipazione di questa. Ciò può dar moltu lume a quegli ideologi che vogliono essere veramento cristiani ; perocchè posson essi capire, che la norma primitiva delle azioni umane, secondo i Santi Padri e l' ecclesiastica dottrina, sta in noi per comunicazione della leggo eterna, e non ci vieno in alcun modo dallo sensazioni. E dico piuttosto secondo i Santi Padri, che secondo sant' Agostino, perocchè la dottrina è comune. Lo stesso s. Temmaso dice chiaramente, che la legge naturale non è diversa dalla legge eterna, ma è la stessa legge eterna partecipata : *Lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura* (S. III, Q. XCI, II). E per rispondere a una obbiezione dice : *Ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna ; non autem est nisi quaedam participatio ejus* (Ib., ad primum). E acciocchè non si creda che per legge naturale s. Tommase intendesse qualche istinto, come potrebbe far dubitare qualche suo passo, si noti che egli dice espressamente, che l' uemo a differenza delle bestie, partecipa della ragione eterna *intellectualiter et rationaliter*, e che per questo è che « la partecipaziene della legge eterna nella creatura ragionevele si chiama propriamen« te legge, perocchè legge non può essere se non ciò che appartiene alla ragiono (*lex est ali« quid rationis*). E però nelle creature irrazienali non è legge, se non si vuol chiamarla così « per similitudine » (S. I. II, Q. XCI, 3 ad III). E tuttavia si noti bene che s. Temmaso pone espressamente la legge naturale essere impressa come un abito anche nei bambini, quantunque i bambini non ne possano far uso, come pure è loro impresso il principio del sapere : « Talo„ ra, dice, alcune non può usare di ciò che abitualmente tiene in sè, per qualche impedimento, „ siccome non può l' uemo far uso dell' abito del sapero per cagione del sonno : e alla stessa guisa „ il bambino non può far uso dell' abito dell' intelletto de' principi, o anche della leggo naturale „ che sta in lui abitualmente, per difetto di età „ (S. I. II, Q. XCIV, I, ad 3). Dove manifestamente si vede, che s. Temmase tiene avervi nel fanciullo la norma della leggo morale como sta la scienza nell' uemo dotto che dorme, o in quello che attualmente non ci riflette. Si vorrà dunque tuttavia sostenere che s. Tommaso sia un sensista?

E a mostrar via più l' accordo delle dottrine di s. Tommaso e di sant' Agostino colle nostre, mi si permetta d' aggiunger qui due altre osservazioni.

La prima, che io posi a suprema norma morale inserita in noi da natura il lume della ragione. Or questo appunto è ciò che insegna s. Tommaso, il quale, dopo riferito quel passo del Salmista, *Signatum est super nos lumen vultus tui domine* (Ps. IV), soggiunge : *quasi LUMEN RATIONIS naturalis, quo discernimus quid sit bonum, et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit, quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet, quod lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura.*

La seconda, che io chiamo *verità* lo stesso lume della ragiene, che mostro poi esser l' *intuizione dell' essere ;* e questo è quello appunto che insegna sant' Agostine, il quale, domandando dove gli stessi malvagi veggano quelle regole morali , con cui sanno pur riprovare le male azioni, risponde : *In libro lucis illius quae VERITAS dicitur, unde omnis lex justa describitur* (De Trin. L. XIV, C. XV). Vedi di più ne' *Principi della scienza morale* C. I, art. III.

la volontà. In tal caso nasce ciò che io chiamo il *riconoscimento volontario e pratico degli enti*, nel quale sta la culla, per così dire, della *moralità*.

Veramente in questo volontario riconoscimento noi possiamo esser giusti ovvero ingiusti. Se noi riconosciamo gli enti percepiti con semplicità per quello che essi sono, cioè siccome altrettanti beni di quel grado nè più nè meno che è ciascuno, grado pari a quello della loro entità, in tal caso siamo giusti; diversamente noi erriamo per volontà e contraddiciamo alla verità, cioè alla cognizione diretta che è in noi. Or dunque in questa prima riflessione volontaria, pratica, piglia cominciamento e si natura la moralità delle azioni nostre; poichè la moralità delle nostre azioni consiste in sua origine ed in sua essenza appunto « nella dirittura e veracità, che l'uomo mette in quel volontario riconoscimento » di che parliamo, col quale egli non dissimula a sè stesso i pregi delle cose di cui ha l'idea concepita, nè simula medesimamente a sè stesso i pregi che essi non hanno: pregi che tutti si esprimono nella generalissima dizione, *quantità di essere*, come ho spiegato nel libro de' *Principi*, giacchè la quantità di essere costituisce la quantità di bene in ogni cosa (1).

Ora che da questo primo giudizio volontario sul prezzo delle cose percepite, da questa prima riflessione pratica sulla cognizione diretta, dipenda tutta la moralità dell' uomo, fu mostrato (2) considerando siccome le azioni umane *intellettive*, *affettive* ed *esterne* s' incatenano insieme le une nelle altre quasi per anelli, e tutte ultimamente si raggiungono e tengono come a fermo piuolo a quel giudizio riflesso e volontario col quale si fece stima degli oggetti conosciuti. In questa prima *stima* dunque, effetto di questo primo *giudizio riflesso*, ha tutto il suo nascimento la moralità umana: egli è questo l' atto essenzialmente morale, della moralità del quale prendono poi e partecipano gli affetti e i movimenti che da lui s' ingenerano, e le azioni che dagli affetti e da' movimenti procedono; onde dice la Scrittura santa: « Preceda innanzi a tutte le opere tue una parola verace » (3), la quale è una parola interna, il riconoscimento della verità (della cognizione diretta), che è un volontario giudizio, una parola che noi diciamo a noi stessi prima di porre ogni nostra operazione. Laonde chiaro è, che la *moralità* appartiene alla *prima riflessione*, e perciò che fino dall' ordine delle sue prime riflessioni vi può esser nell' uomo la moralità.

Qui poi di passaggio osservo, come quell' età in cui si suol dire volgarmente che l' uomo arriva all' uso della ragione, è quella in cui si manifesta questa moralità nelle sue operazioni, onde si suol chiamar anco l' età della discrezione del bene e del male.

E veramente egli è certo, che la ragione incomincia a svilupparsi già fino da' primi istanti della sua esistenza; ma ella non può farlo che gradatamente; e però dee prima procacciarsi le percezioni delle cose sensibili, poscia dee separarne le idee, dee pervenire fino ad essersi formata quella dell' *essere intelligente* a cui si riferisce la moralità (4), e a far tutto questo lavoro impiega solitamente, più o meno, lo spazio di sette anni. Perciò si suol dire che l' uomo ai sett' anni giunge all' uso della ragione; ma il volgo stesso spiega il suo detto aggiungendo; che il fanciullo a quella età tocca il discernimento del bene e del male, che è appunto quello che vogliamo dir noi. Più propriamente direbbesi che l' uomo intorno a quella età suol giungere all' *uso della riflessione*; perocchè è col primo uso della riflessione, che l' uomo comincia a distinguere il bene dal mal morale.

(1) C. II.
(2) C. V.
(3) *Ante omnia opera VERBUM VERAX praecedat te.* Ecclesiastici XXXVII.
(4) *Principi*, C. IV, art. VIII.

ARTICOLO II.

Nascimento nell' uomo della coscienza.

Or se la *moralità* nasce nell' uomo al primo ordine delle sue riflessioni, a qual ordine poi di riflessioni appartiene la *coscienza ?*

A stabilirlo, si riprenda la descrizione della coscienza.

Abbiam detto, che « la Coscienza è un giudizio sulla moralità delle nostre proprie azioni », ovvero « un giudizio speculativo sulla moralità del nostro giudizio pratico ».

Ora la *moralità* delle azioni, che come in propria sede e radice giace nel giudizio pratico, abbiam veduto appartenere al primo ordine di riflessioni. Se dunque la *coscienza* giudica della *moralità*, e se per giudicare è uopo riflettere su ciò che si giudica, convien dire che la coscienza importa necessariamente una riflessione sul primo ordine di riflessioni a cui la moralità appartiene. Il giudizio dunque della Coscienza è una riflessione più elevata di quella della moralità, una riflessione almeno di second'ordine. E perciò la coscienza non può nascer nell' uomo prima che questi sia pervenuto nel suo sviluppamento almeno al second'ordine delle sue riflessioni.

E dico almeno al second'ordine delle sue riflessioni, perocchè come la moralità comincia nell'uomo col prim'ordine di riflessioni, ma può trovarsi ugualmente in tutti gli ordini più alti, così la coscienza comincia col second'ordine di riflessioni, ma può appartenere ugualmente al terzo, al quarto o a qualsivoglia ordine maggiore.

CAPITOLO IV.

DELLA RELAZIONE FRA LA MORALITÀ E LA COSCIENZA.

Ciò che abbiamo detto chiaramente dimostra, che nello sviluppamento primo dell' uomo la *moralità* è anteriore alla *coscienza*; perocchè quella appartiene al primo ordine di riflessioni, e questa appartiene al secondo.

Una tale verità mena dopo di sè la singolare, ma irrepugnabile conseguenza, che dunque si può dar nell'uomo uno stato nel qual sia una moralità anche attuale, senza coscienza della medesima.

Una somigliante proposizione merita la pena, che noi ce ne occupiamo di proposito.

Domandasi : nell'atto del riconoscimento pratico, fondamento della moralità dell'azione, si contiene anche la coscienza morale? — ovvero, essendo la coscienza morale un giudizio sopra il giudizio pratico, col quale io pronunzio se questo mio giudizio pratico sia conforme alla legge o da essa difforme, nel mentre ch'io faccio il giudizio pratico, sono io necessitato di formare altresì il giudizio speculativo sulla moralità dello stesso giudizio pratico? — Ecco la questione.

Ella sembra semplice nel primo aspetto, ma veramente è complessa: ne abbraccia tre distinte, poichè con essa o si dimanda,

« Se la Coscienza, questo giudizio speculativo, entri come un elemento nel *concetto* dell'atto morale: » o si dimanda,

« Se quantunque si possa concepire l'atto morale astrattamente come cosa distinta dalla coscienza, tuttavia egli non si possa realmente porre senza porre insieme con lui l'atto della coscienza: » o finalmente,

« Se la coscienza accompagni sempre di fatto l'atto morale, non per necessità intrinseca, ma per qualche cagione estranea alla natura della moralità, » per la quale accidentalmente avvenga, che l'atto morale sia sempre accompagnato da Coscienza. Riprendiamo ciascuna di queste dimande, cominciando dalla prima.

ARTICOLO I.

Se possa concepirsi l'atto morale senza la coscienza di lui.

Poniamo il caso in essere. Un fanciullo giunto all'uso della riflessione ha già percepita l'umana natura (cognizione diretta); ed è in procinto di fare stima di un uomo, a ragion d'esempio, di un servo di casa, e di giudicarlo. Egli è fra due, perocchè o dee giudicarlo come un suo simile, con quella norma onde misura sè stesso, cioè come degno di rispetto altrettanto quanto sè, sicchè nol debba adoperare puramente come semplice stromento a' suoi fini; ovvero dee giudicarlo e riguardarlo nulla più che come un semplice stromento al suo volere, usando di lui come del suo cane o del suo balocco, costituendo sè stesso qual unico fine, e il servo unicamente qual mezzo.

Fino a tanto che quest'uomo, questo fanciullo, è solo in procinto di deliberarsi all'uno o all'altro dei due giudizi pratici opposti, egli non ha messo ancora l'atto morale. Vede solamente dinanzi a sè come possibili i due giudizi, l'uno de'quali rispondente alla verità (cognizione diretta), l'altro in contraddizione ed in pugna con essa verità. Prima adunque di emettere l'uno o l'altro di questi due giudizi pratici, acciocchè sieno per lui atti morali, e gli apportino merito o demerito, è egli necessario che giudichi que'giudizi, cioè che giudichi il primo conforme alla legge, difforme il secondo? il che è appunto quanto dire, è egli necessario che s'abbia formata la *coscienza* morale di quel giudizio pratico che non è ancor posto da lui, ma che sta per porre, acciocchè questo sia morale, di guisa che, ove prima non la si avesse formata, il suo giudizio pratico, eziandiochè lo ponesse, non sarebbe morale, non produrrebbe merito o colpa?

Tale è la prima questione.

A prima giunta si risponderebbe, che il giudizio pratico di questo fanciullo non potesse esser moralmente buono o cattivo fino a tanto che egli stesso non l'abbia giudicato per tale.

Ma la risposta non batterebbe al tutto giusta colla domanda, la qual si è, per ripeterla in altre parole, « se nel concetto dell'atto morale entri come un elemento il concetto della coscienza ».

Affin dunque di rispondervi esattamente, convien partire da ciò che abbiamo veduto, cioè che la *funzione della moralità* e la *funzione della coscienza* sono due funzioni diverse della ragione morale, due riflessioni di un ordine diverso, l'una d'un ordine inferiore, e l'altra d'un ordine superiore: l'una perciò precedente all'altra, quella della moralità precedente a quella della coscienza: di guisa che i loro atti sono separati, e da sè compiti.

Dunque l'atto della coscienza suppone essenzialmente prima di sè l'atto della moralità, nell'ordine de' concetti, e non viceversa.

E dico, nell'ordine de' concetti; perocchè è di questo che or favelliamo.

Nell'ordine delle realità può benissimo accadere che la mia coscienza anteceda la mia azione morale, anzi questo avviene solitamente negli uomini già sviluppati, giudicando essi le proprie azioni prima di porle.

In questo caso c'è nell'uomo prima l'azione morale *concepita*, e ancora non posta: di poi il giudizio speculativo sopra l'azione morale concepita, che è la coscienza antecedente. Viene in terzo luogo l'effettuazione dell'azione stessa, a cui io mi delibero, e che io pongo. In questa serie di atti, quello che è ultimo nell'azione, è primo come dicono le scuole, nella concezione: la coscienza che è posteriore all'atto morale concepito, è anteriore all'atto morale realmente posto.

ARTICOLO II.

Se sia essenziale all' atto morale, che prima d' esser posto sia formata nell' uomo la coscienza.

Ma avvien egli così sempre necessariamente? Se nell' ordine delle idee la cosa che si giudica è sempre supposta dal giudizio che si fa sopra di essa, nell' ordine delle realità avverrà egli il contrario? ossia, se l' atto morale finchè è solo concetto dalla mente precede la coscienza essenzialmente, qual è poi l' ordine della *coscienza* e della *moralità* ove non si tratti di puramente concepirlo l'atto morale, ma di porlo?

Si badi di non confondere questa seconda questione colla terza, di cui ci riserbiamo a trattare in appresso, la qual è, « se l' atto morale sia sempre congiunto di *fatto* colla coscienza morale ». Perocchè potrebbe forse esser vero, che l'uomo che opera moralmente avesse sempre coscienza del suo atto morale, e potrebbe esser vero in pari tempo, che questa coscienza costante compagna dell' atto morale non influisse però a costituirlo. Quest' ultima è la questione che qui ci è proposta.

Or la risposta ad essa chi ben considera, è contenuta pure nelle cose precedenti.

Perocchè se la natura dell' atto morale è distinta dall' atto della coscienza; se quel primo appartiene ad una funzione della ragione morale, e questo secondo ad un'altra funzione sopravveniente; se quel primo può esser un atto di prima riflessione, quando questo secondo non può essere che almeno di seconda; ne viene l' ineluttabile conseguenza, che quel primo atto può esser per l'ordine intrinseco completo interamente innanzi che questo secondo incominci.

Dunque ciò che costituisce l' atto morale per sua natura è indipendente da ciò che costituisce la coscienza; e anche realmente può sussistere nell' ordine delle moralità, un atto morale senza che l' atto della coscienza il preceda.

E tuttavia questo riesce difficile a ben intendersi, perocchè nello stato nostro presente avviene quasi sempre il contrario, come dicevamo, o almeno i casi in cui non avviene il contrario, sfuggono alla nostra osservazione.

Noi prima giudichiamo la nostra azione futura buona o malvagia, e con questa coscienza operiamo, e secondo questa coscienza ci è attribuito il merito.

Se questo è proprio dello stato nostro presente, stato di un'umanità svolta, pervenuta a riflessione di ordine molto elevato, fu però sempre così? dee esser così necessariamente? è forse, che un atto della cui moralità noi non abbiamo consapevolezza, non sia morale? La questione sta qui; ed ella non si risolve se non sollevandosi al di sopra di ciò che avviene, e concentrando il pensiero in ciò che è necessario che avvenga.

Al che fare verrà molto aiutato dalla dottrina nostra sulla moralità delle azioni umane colui che l' avrà bene intesa. Poichè egli è uopo avere un concetto chiarissimo della legge naturale, principio e fonte dell' altre, per giungere a concepire nettamente ciò che noi vogliam dire.

L' essenza della legge naturale si riassume in questo modo: « quando un essere intelligente, avendo percepito degli esseri, li riconosce e stima per quel che sono, egli opera moralmente, onestamente ». Non fa dunque bisogno ch' egli abbia l' idea astratta di legge, acciocchè adoperi moralmente, non fa bisogno ch' egli conosca esplicitamente, ch'egli sappia pronunciare il principio, che conviene dare a tutti il suo. Basta che egli di fatto dia il suo a quegli esseri che concepisce, ancorchè egli non rifletta ad altro, acciocchè il suo atto sia giusto, e però morale. Questo riconoscimento secondo la verità, cioè secondo l' entità dell' ente percepito, può esser naturale, istintivo; cioè l' uomo può farlo senza riflettere ad altro; di guisa che col suo atto non dica dentro di sè altro che quest' unica parola: « il tal ente ha tanto di entità, io lo stimo per tanto »: ed egli senza bisogno d' altro, 1.° ha operato intellettivamente,

2.° volontariamente, 3.° e secondo la norma del giusto, la qual norma è l'*entità* da lui percepita: dunque ha operato altresì umanamente e moralmente.

Quest' uomo non parla seco medesimo ancor di legge, egli non sa pronunciare ancora il vocabolo d' obbligazione, egli non riflette su quello che fa; ma opera secondo il movimento della sua buona natura, secondo l' ordine naturale e razionale, che gli traccia innanzi la via delle sue operazioni. Ecco una prima moralità nell' uomo in un tempo in cui non gli è nata ancora alcuna Coscienza. Questo stato chiama a troppo giusta ragione l'attenzione e la meditazione del filosofo.

ARTICOLO III.

Se l' atto morale ove si pone sia sempre nel fatto congiunto coll' atto della coscienza.

E ciò ci conduce a sciorre la terza questione. Con essa domandavamo, « se, quantunque l' atto della coscienza non sia un costitutivo essenziale dell' atto morale, avvenga tuttavia *nel fatto*, per qualche ragione accessoria, che esso atto della coscienza accompagni sempre l'atto morale ». Ci conduce dico a sciorla negativamente. Diamone le prove.

L'atto del giudizio pratico, per quantunque si analizzi, non si trova esser costituito se non di due elementi, 1.° della cognizione diretta degli enti intelligenti, nei quali finiscono sempre i nostri atti morali (norma, legge, verità); 2.° della riflessione pratica su di essi enti concepiti nella cognizione diretta (adesione alla norma, alla legge, alla verità, atto morale). Alla produzione di quest' atto non si vede che di più esiger si possa.

Ora se l'atto morale non esige per la sua intima costituzione di avere in sè più di questi due elementi ; noi non potremmo affermare ch' egli sia sempre accompagnato dalla coscienza, la quale è una terza cosa, se non a condizione che noi abbiamo qualche ragione sufficiente, per la quale l'uomo sia sempre tratto a formarsi, in compagnia dell'atto morale, anche l'atto della coscienza.

Ed egli è tanto più necessario che noi abbiamo questa ragion sufficiente, acciocchè possiamo affermare senza temerità, che in noi siamo sempre consapevoli della moralità de' nostri atti, quanto che un tal fatto, se avesse luogo, sarebbe un'anomalia ; conciossiachè la regola generale è questa, che « gli atti nostri possono stare in noi senza che noi ne siamo consapevoli » , ovvero, come ho altre volte espresso questo medesimo fatto della natura, che « ogni nostro atto è incognito a sè stesso ».

Veramente, qual altra via potremmo noi avere, a provare che la moralità non sia mai scompagnata dalla consapevolezza di quella, fuorchè quella di trovare una ragion sufficiente di questa costante congiunzione della moralità e della coscienza, che abbiam pur veduto esser cose per sè diverse ?

§ 1.

L'osservazione e l'esperienza non ci provano che noi abbiamo sempre la consapevolezza de' nostri atti morali, ma più tosto il contrario.

La via dell'osservazione da farsi sui nostri atti morali, singolarmente presi, non ci condurrebbe molto innanzi: ella non ci proverebbe se non per quel numero di casi su i quali si facesse la detta osservazione, non per un solo di più. Tuttavia in virtù di analogia, l'osservazione fatta sopra un gran numero di casi indurrebbe una cotale probabilità anche per altri casi non osservati (1). Ma il difficile sta nel fare e far bene

(1) È certamente l' esperienza e l' osservazione quella che ci conduce in tutte queste ricer-

questa osservazione de' singolari. Perocchè se si danno degli atti morali in noi senza che siamo consapevoli della loro moralità, egli debbono esser tali che difficilmente si porgano all' osservazione nostra. Il mancarci la consapevolezza della moralità di quegli atti, è segno manifesto che noi abbiamo ben poco riflettuto sopra di essi quando li facevamo, e che ci sono per così dire sfuggiti, non al pensiero ed alla volontà, ma al calcolo riflettuto. Gli atti poi che passano in noi senza riflessione (1), e con poca riflessione, lasciano anche nella memoria delle traccie assai languide se pur ne lasciano di osservabili, e che facilmente si scancellano.

S'aggiunge che noi ora adulti come siamo, e già colle facoltà nostre tratte dalla quiete al moto, anzi tenute in un moto continuo per infinite sensazioni che continuamente eccitano in noi infiniti bisogni, e per gli fini preconcepiti che ci stan sempre presenti e rendono tutte le nostre potenze senza posa vigilanti ed attive, poniamo una quantità di atti morali con riflessione, con calcolo, con chiarissima coscienza dei medesimi, la qual coscienza ci serve di regola prossima di quelli. Ora queste azioni luminose e splendide al nostro spirito per la luce della riflessione e della coscienza, tirano a sè tutta la nostra attenzione, e la impediscono dall' osservare quelle altre azioni oscure ed umili, le quali si sottraggono alla riflessione, o ad una riflessione morale alta a costituire la coscienza. Egli avviene all'occhio del nostro spirito quello stesso che avviene all' occhio del nostro corpo, il quale quand' è avvezzo ad un ambiente molto illuminato, se entra poi in un altro di minor luce, pargli di essere in fitte tenebre, ed è reso inetto a veder quegli oggetti, che pure non sono oscuri al tutto, ma di minor luce illustrati.

Che se l'esperienza può dire e dice qualche cosa in questa bisogna, ella è più tosto favorevole alla sentenza che ammette avvenire degli atti morali nell' uomo senza che egli ne sia consapevole.

Perocchè in primo luogo, come abbiamo detto, è legge costante degli atti nostri, ch' essi sieno per sè incogniti a sè medesimi, cioè che sieno indipendenti dalla nostra consapevolezza di essi.

Di poi, attenda ciascuno a ciò che gli avviene quando toglie a far di proposito l' esame delle sue operazioni. Quante volte non dice egli fra sè: « Deh in quel fatto veramente errai; or me n'accorgo; in quell' altro commisi un' ingratitudine », e si fa cercando quanta malizia egli ce n'avea: — Tanta e tanta, dice, deh se ci avessi pensato allora, se ci avessi riflettuto come ci rifletto adesso! » e così verrà colui trovando e discoprendo una malizia nelle sue azioni, alla quale non ebbe posto mente quando le faceva; non perchè quella malizia non ci fosse allora, ma perchè allora egli era occupato nel produrla e non nell' esaminarla.

La quale osservazione riceve un rincalzo novello da quella sentenza comune dei savi, che niuna delle azioni umane sia indifferente, ma ciascuna moralmente buona o cattiva.

Alla qual sentenza io cercherò a suo luogo, se si possa trovare qualche eccezione; ma certo ella è vera generalmente parlando.

Ora è egli possibile, che ogni qualvolta noi poniamo qualche azione, stiamo

che. Ma io distinguo l' esperienza de' *singolari* dall' esperienza degli *universali*. La prima è un empirismo che poco innanzi ci scorge. Pure egli non è inutile quando sia aiutato dalla legge dell' analogia, che è finalmente il fondamento dell' induzione e appartiene ella stessa a quella che io chiamo l' esperienza degli universali. Or tutti coloro che all' osservazione de' soli singolari vogliono star contenti, s' ingannano a partito; perocchè credono di far quello che veramente non fanno. Che se si fermassero a' soli singolari, come pretendono di fare, non pur le scienze sarebbero per essi impossibili, ma non potrebbero col loro spirito che fare i passi che fanno gli animali bruti, e non più.

(1) Volgarmente si prende la parola *riflessione* per qualsivoglia uso di ragione. È inutile il dire che noi la prendiamo nel suo proprio significato, per quella special funzione onde la ragione si rivolge sopra sè stessa e sopra le sue cognizioni.

altresì nel portare un giudizio morale della medesima? Quante e quanto minime non sono le azioni che formano la catena di nostra vita? e le azioni anche minime, anche fuggevoli, sono pur fatte razionalmente e con volontà, e però sono umane, e però oneste o disoneste; ma potrà dirsi medesimamente che sieno tutte accompagnate da altrettanti nostri giudizi sulla moralità di ciascuna? massime quando la ragione stessa e la volontà opera in esse più in virtù di abito che di atto? Per poco che l'uomo consideri sè stesso, troverà, che assaissime cose egli fa senza confrontare espressamente le sue azioni alla legge e rilevarne seco medesimo con atto distinto la conformità o la difformità, benchè però quella o questa ci sia, essendo ella compresa nella natura stessa dell'azione e con essa insieme voluta, sebbene non separata ed astratta da essa azione, nè perciò così astrattamente conosciuta.

§ 2.

Il concetto primitivo ed essenziale della legge morale prova che vi possono essere degli atti morali senza coscienza.

Ed è appunto a questo stato di astrazione in cui di presente consideriam la legge, che si dee badare sottilmente per non ingannarci.

Poichè le nostre idee or sono molto elaborate, sono distillate, spremute, stiacciate. E nello stato presente noi crediamo facilmente che le idee nostre sieno sempre state le medesime, e dove veggiamo degli uomini ne' quali non troviamo le idee nostre, ci figuriamo che siano al tutto privi d' idee. Ma questo è un errore. Non si è mai considerato abbastanza quale fosse lo stato primitivo della mente e dell' animo umano, e quali i primi passi del suo sviluppamento; il che noi non possiamo pur fare sopra noi stessi, perocchè i momenti del primo nostro sviluppamento, sono passati per sempre. Non possiamo farlo pienamente nè pure sui bambini, sui selvaggi, o sui rozzi a meno che non abbiamo una straordinaria sagacità di osservare, e una somma industria di sperimentare. E però non ci rimane che di osservare a dirittura le idee, e fissarne i costitutivi essenziali, distinguendo e separando da esse quello che appartiene allo stato della nostra mente, e che dà loro un modo puramente accidentale.

Dove noi farem questo, troveremo che a costituire la moralità dell'azione umana non si esige l' idea astratta della legge quale noi ce la siam formata nel nostro stato di coltura.

Per noi la legge è divenuta una entità propria, un essere di ragione, un principio direttivo delle azioni che sta da sè, e però ci sembra che non si possa dare moralità fino a tanto che non abbiamo confrontata la nostra azione con questa regola astratta mentale che si chiama legge, e che acquistò agli occhi nostri un corpo, per così dire, coll' essersi pronunciata ed espressa in parole, in proposizioni, in formole di precetti o naturali o positivi.

Ma egli è tutt' altro lo stato primitivo in cui si trova l' uomo rispetto alla moralità.

Non è bisogno, in quel primo stato, ch' egli possegga un astrazione della legge per operare onestamente o inonestamente. Che cosa gli è necessario? Gli è solamente necessario di conoscere gli *esseri* in relazione de' quali egli deve operare, e verso i quali esercita la moralità. Perocchè la moralità consiste sempre in una relazione nostra cogli altri esseri da noi conosciuti, e principalmente, come abbiamo veduto, cogli altri esseri intelligenti. Or, tosto che l'uomo ha conosciuto, a ragion d'esempio, un simile a sè, egli ha in questa stessa sua cognizione la norma secondo la quale dee trattare quell' uomo. Sia pure ch' egli non abbia ancora udito a pronunciare la parola legge, e che non sappia egli stesso proferirla, che non n'abbia il minimo concetto astratto e generale: per lui è legge sufficientissima quel suo simile conosciuto,

quell' umana natura percepita in altrui come in sè stesso. Perocchè mediante questa sola percezione di un uomo suo simile, egli è in istato di esercitare la sua libertà o aderendo a quell' ente suo simile colla stima e coll' affetto pari a quel che usa a sè medesimo, ovvero facendo il contrario; e però egli è libero a essere o buono o reo, o giusto od ingiusto a quel suo simile. Nè questo operare implica alcun' altra riflessione, alcun confronto fra l'azione e la legge, di cui non ha ancora un concetto separato, e in una parola alcuna coscienza.

§ 3.

Se vi sia, e quando vi sia una ragion sufficiente che provi la coscienza dover precedere nel fatto l'atto morale.

Convien dunque che ci mettiamo per la via toccata innanzi, come l'unica a poter decifrare chiaramente questa questione, cioè che cerchiamo « se prossima all' atto morale e legata con esso v'abbia sempre una ragion sufficiente, che muova l'uomo a far l'atto della coscienza, » sebbene quest' atto non sia intrinsecamente necessario all' atto morale.

Questa ragion sufficiente non può essere che uno stimolo, il quale, pungendo l'uomo, abbia virtù di muoverlo a far l'atto di riflessione sulla moralità di ciò che opera; e però la questione vien ridotta a questi termini: « si può egli provare, che l'atto morale tiri dietro a sè come sua conseguenza qualche pungolo che ecciti l'uomo e lo svegli a meditare sul proprio atto, giudicandolo lecito o illecito, e così a formarsene la coscienza morale? »

In rispondere alla qual dimanda, parmi che si debba distinguere l'uomo nello stato di natura incorrotta e al tutto buona, dove niuna grave tentazione egli sofferiva contro l'onestà, e l'uomo nello stato di natura già disordinata, dove non può talora esser virtuoso senza combattere.

1. Nello stato di natura buona, io non posso concepire, che l'uomo, operando onestamente, sia eccitato da stimolo alcuno concomitante l'atto morale a formarsi la coscienza morale; all'opposto tengo, che egli non possa operare malvagiamente in tale stato, senza averne tal pungolo, che il faccia risentire e il muova a giudicar reo e riprovevole ciò che egli fa, il che è un acquistar la coscienza morale.

La ragione di questa affermazione si è, che l'atto buono è secondo natura e spontaneo, è un atto richiesto e voluto dalle leggi colle quali la natura razionale è costituita, al quale nel fondo dell'uomo v'ha una pendenza, un invito nativo, ove la sua natura non sia guasta e disordinata. Riconoscere volontariamente ciò che conosciamo necessariamente, affermare la verità, dire a noi stessi che conosciamo nè più nè meno quello che conosciamo, che negli esseri abbiamo percepiti quei gradi di esistenza che veramente abbiam percepiti, è così naturale e così facile e piano, che conviene venir pensando ad una potenza inimica della natura nostra, per ispiegare come mai noi possiamo essere tratti a fare il contrario. Ove dunque noi diamo l'assenso della volontà a'pregi di quegli esseri che conosciamo, riconoscendoli efficacemente, tutto è ordinato in noi, tutto pacifico; nessun disordine, nessuna stortura, nessuna contraddizione interiore.

Avviene l'opposto nel caso contrario. Quando non si vuole riconoscere ciò che di necessità si conosce da noi, nasce inevitabilmente una pugna fra il *volontario* e il *necessario*, una ribellione fra la volontà e la verità, una guerra intima, inconciliabile, perocchè la verità non può cedere nè mutarsi, e la volontà tuttavia non vuol riconoscerla e sottometterlesi.

Or questo disordine, questa intestina guerra dee scuotere tutto l'uomo, dee tirarlo di forza a una riflessione sopra ciò ch'egli fa, ovvero tenta di fare; che il ma-

le è più tosto un tentativo contro la verità, che non sia un'oppugnazione di lei, la quale è immune da ogni offesa e fin da ogni assalto.

Se l'uom dunque, dietro alla cognizione diretta di un essere, non fa che riconoscer quell'essere di volontà, e come quello è buono, così nè più nè meno gli s'affeziona; in tal caso il suo operare, tutto conveniente alla natura delle cose, è finito in sè stesso, e non produce in lui nuovo movimento, ma quiete: chè l'atto della volontà ha conseguito il suo proprio termine, dove sta volontieri: nè v'ha cagione, se non viene altronde, che tiri l'attenzione di esso uomo a riflettere sopra questo suo fare pacifico, ordinato, e scevro da ogni inquietezza.

Ben è vero, che la volontà buona, la ricognizione della verità, l'amor conveniente del bene mette nell'uomo un sentimento aggradevole. Perciocchè questa è legge della natura nostra, o più tosto legge universale delle nature intelligenti, che l'essere riconosciuto volontariamente è bene, e produce un gaudio proporzionato alla quantità del medesimo: e l'atto della ricognizione pone, ossia compie nella natura che lo fa, un ordine, e quindi suscita un sentimento di pace e di dolce armonia; il qual pure dovrebbe muover la mente nostra a riflettere.

Ma non è così: in questo sentimento piacevole, come pure nel suo contrario spiacevole e doloroso, consiste un *senso morale*, il quale non si dee confondere colla *cognizione*: perciocchè altro è *senso*, ed altro è *cognizione*; distinzione importantissima, che, come mostrami l'esperienza, tutti credon d'intendere, e pur da non troppi pienamente si coglie (1). Or la *coscienza morale* non è un mero sentimento, ma è una vera cognizione, un vero giudizio della moralità del nostro atto. Laonde benchè ad ogni nostro atto buono s'accompagni un sentimento di puro piacere, e morale perchè appartiene alla facoltà del *senso morale* (2); tuttavia non ogni nostro atto morale è sempre accompagnato da consapevolezza. Il sentimento buono è tranquillo e riposato: non ha nulla di straordinario, nulla d'avverso, tutto secondo natura: e, come dicevamo, ciò che non è straordinario e nuovo non ci muove a riflettere. Imperocchè a qual fine riflettere? non ci ha molestia dalla quale dobbiamo voler liberarci mediante la riflessione; anzi non ci piacerebbe esser distratti dal nostro godimento con altri pensieri, ma starcene tutti accolti e quieti in quel che godiamo. Così ove alcuno vassi per via senza impedimenti incontrare, e con tanta lena e soavità che d'alcuna fatica nè noia di caldo o di freddo nè d'altro abbia molestia, egli è acconcio di andarsene quasi alienato da sè, ripensando quelle cose che più gli aggrada, e sè stesso dimenticando. Ma se poi urta, quando men se l'aspetta, nella punta d'un sasso o in altro ostacolo che non ha saputo evitare; tosto si sveglia da quel quasi assopimento, e pure allora pensa di sè, pensa al suo dolore, al modo di alleviarlo, e va più vigilante riflettendo a' suoi passi quinci innanzi. Di che si scorge esser sempre un bisogno, un dolore, una contraddizione ciò che ritrae la nostra attenzione dagli oggetti esteriori, a cui gli atti di nostre potenze naturalmente sen vanno, ripiegandola al di dentro sopra degli atti nostri; inducendoci per sì fatto modo a giudicare di noi e degli atti che noi facciamo; e se niuno impedimento avessimo mai scontrato in operando, nè sofferto alcun bisogno contro a cui provvederci, o alcun male contro a cui schermirci, non saremmo giunti pur mai da noi (3) a dare uno sguardo riflesso in noi stessi, e ci saremmo perfettamente dimenticati. E questo è appunto il preclaro servigio, che le contrarietà e le sofferenze ci fanno: esse ci richiamano a noi medesimi, ciò chè è già un

(1) Ved. i *principi della scienza morale* C. IV, art. II.

(2) Questa facoltà consiste nel sentir piacere del bene, dolore del mal morale.

(3) Diciamo da noi; perocchè dall'esterno, cioè dalla società degli altri uomini già sviluppati, l'uomo vien tratto facilmente, mediante il linguaggio, a pensare a sè stesso. Tuttavia anche in ciò vien aiutato, se non da forti dolori e molestie, almeno da' bisogni, che gli sono interpreti del linguaggio stesso.

passo immenso verso allo sviluppamento delle nostre potenze, e delle vicende non meno che delle sorti della umanità.

Del qual fatto l'intima ragione è pur questa, che quando una parte nostra è affetta da dolore, tutte l'altre parti e potenze se ne risentono, per la perfetta unità del soggetto, nel quale tutte sono. È il soggetto che si muove per cacciar da sè la molestia, e che muove a tal fine tutte le facoltà sue; muove le facoltà animali, muove le facoltà intellettuali, e fra queste principalmente la riflessione, che accorre in aiuto del soggetto offeso e dolente. Vedesi qui il perchè anche un dolore corporeo, che nulla può direttamente sull'intendimento, è pur occasione che l'intendimento si muova, e concorra cogli atti suoi alla difesa del tutto che si rattrista (1).

Per tornar dunque a quello che dicevamo, manca all'uomo una ragione o necessità di levarsi a riflettere, ove egli non provi che il sentimento d'un piacer naturale e tranquillo e non quello d'alcun dolore, come avviene quando l'uomo opera onestamente, il qual onesto operare non mette in lui alcuna inquietudine o battaglia, supposta la sua natura umana bene ordinata.

All'opposto nel caso che l'uomo pecchi, egli rompe col suo peccato l'ordine naturale e ordinario del viver suo; chè il disordine è sempre straordinario per quanto egli sia frequente.

E come non è possibile, che in tutti i casi innumerevoli o più tosto infiniti e continui ne'quali noi onestamente operiamo, anche giudichiam di noi stessi ciascuna volta; così ne'casi speciali ne'quali offendiamo contro la cognizione diretta, natural norma delle nostre azioni, non è possibile che non sentiamo una violenza, un rimprovero, e non siamo scossi a ripensare al nostro fallo.

Certo, se tutto procedesse bene nell'uomo, egli non si fermerebbe gran fatto nè pure a pensare alla legge astrattamente presa, bastandogli per legge la cognizione diretta degli enti; ma peccando, egli è costretto a pensare alla legge anco astratta, perocchè ove sente di opporsi colla energia della sua mala volontà alla verità della cognizione diretta, egli intende allora di far cosa difettosa, e quinci volge necessariamente la sua intelligenza al dovere che infrange, a una necessità morale che l'obbligava di fare il contrario, la quale è appunto la legge. Egli non avea mai sperimentata la forza della legge prima d'averla a sè contraria; ed è questo il senso, nel quale dice l'apostolo: « La legge non è posta al giusto, ma agli ingiusti, e ai ribelli » (2); chè il giusto essendo in piena concordia ed armonia colla legge, non ha nella legge che la sua propria volontà, e perciò è come se la legge per lui non fosse qualche cosa di diverso da sè, ma con sè una cosa medesima, e su quello che è in sè natura, non suol senza altra cagion ripensare. All'incontro la Scrittura pur dice, che « ne'pensieri dell'empio vi è sempre una cotal resa di conto, che egli dà a sè stesso »; perocchè non può egli operare il male senza farsene seco medesimo sindacato e rimprovero (3).

Quest'attitudine che ha la volontà cattiva, a diversità della buona, di tirarci a riflettere sulla relazione fra il nostro operare e il nostro dovere, sulla forza impassibile della legge, e sulla contrarietà impotente del nostro atto a lei, atto che è perciò stesso violento, uno sforzo contro natura, dichiara acconciamente quelle parole del Serpente riferite dal Genesi, colle quali egli trasse gli uomini recenti al primo loro peccato, promettendo che ne verrà aumento alla loro cognizione: « si apriranno i vostri occhi, e sarete come Dei, distinguitori del bene e del male »: il che venne dal seduttore attenuto: ma con troppo peggior esito, che non s'immaginavano gl'ingannati, confermando il sacro scrittore l'aumento di quella infelice scienza coll'aggiungere, che

(1) Sull'unità del soggetto umano fu parlato da noi a lungo nel L. IV dell'*Antropologia*.
(2) I. Timot. I.
(3) *In cogitationibus impii interrogatio erit*. Sap. I.

« in quell' atto si aprirono i loro occhi ». E il medesimo viene a voler dire la denominazione posta da Dio all' albero del frutto vietato chiamandolo « albero della scienza « del bene e del male » (1), cioè del bene e del mal morale, di quel male che avrebbero ravvisato nel peccato da essi commesso, sicchè quell' era in una parola l' albero della coscienza (2).

Veramente, che l' uomo innocente condotto da un sano istinto di sua innocente natura potesse fare de' giudizî pratici retti, cioè conformi al dovere, contentandosi di quel diletto che indi gli proveniva, senza fermarsi a portarne un particolar giudizio; ciò nulla ha in sè di ripugnante, o che più tosto non sembri al tutto probabile; conciossiachè non si vede in que' primi momenti ragione alcuna sufficiente a far sì che l' uomo contento e buono fosse condotto a rifletter più innanzi. Laonde praticava egli in tal modo la virtù più pura e più semplice, senza tuttavia averne quella cognizione riflessa di cui parliamo; era buono senza saperlo distintamente, sentendo ben la dolcezza dell' esser buono e godendone, ma senza pericolo alcun di superbia, perchè senza cercare nè dire a sè stesso quanto era buono; il che forma una semplicità perfettissima di virtù. E perchè a praticarsi questa semplicissima virtù, basta che non venga da noi oppugnata la nostra spontaneità morale; indi è che non si manifesta in tal tempo la forza del libero arbitrio; la quale apparisce palesemente solo allora, che combatte la spontaneità, non quando quasi negativamente l' asseconda. Indi il Beda, ed altri padri e scrittori veggono in quell' albero della scienza del bene e del male simboleggiato il libero arbitrio; il quale nel male si spiega più che nel bene, e però il suo frutto è vietato (3).

II. Le ragioni recate fin qui dimostrano, non ripugnare che si concepisca un uomo collocato in tale stato, nel quale, dopo aver egli acquistate le idee, a ragione d' esempio, di Dio, di sè, e di altri esseri intelligenti, idee che sono a lui norma e misura di stima e di amore, si muova tirato liberamente dall' esigenza logica di quelle idee ad operare verso de' loro oggetti con verità, il che è quanto dire con onestà e giustizia; senza che gli sia bisogno di torcere il suo pensiero sulla propria azione e giudicarne la moralità, e formarsene la coscienza. È questo stato, nel quale l' uomo opera semplicemente il bene, senza coscienza, è quello di una natura retta che non trova alcuno sforzo o violenza a fare il bene, anzi vi è condotta spontaneamente.

Qui parimente si trova la ragione di un uso che fanno spesso le divine Scritture della parola *giudicare*, prendendola per condannare, o condannare il male senza più, come a ragion d'esempio dove si legge: « Non vogliate giudicare, e non sarete giudicati »(4), ovvero: « Iddio non mandò il suo Figliuolo al mondo affine di giudicare il mondo, « ma acciocchè il mondo sia salvato per esso » (5): ne' quali luoghi si prende manifestamente il giudicare in senso cattivo per condannare, quando forse non si troverà mai nella Scrittura usata la parola *giudicare* semplicemente in senso buono per approvare. I passi che potrei arrecare sarebbero infiniti; ne aggiungerò ancor uno che esclude ogni dubbio: « Chi crede in lui, sta scritto in s. Giovanni, non viene

(1) Gen. III.

(2) Non è che l' uomo, all' aspetto delle bellissime frutta che erano quelle dell' albero della scienza del bene e del male, non dovesse sentirne qualche inclinazione naturale; ma questa inclinazione era impedita a trapassare fin dal suo nascere dalla forza prevalente della bellezza dell' ordine e del dovere, se fosse stata secondata da una buona volontà; e quindi forse niuna tentazione poteva dare all' uman cuore, senza il voler di questo, una forza infinitamente piccola nascente, o più tosto ancora non nata.

(3) *Lignum scientiae boni et mali proprium est voluntatis arbitrium in medio nostrum positum ad dignoscendum bonum vel malum: de quo si quis, relicta Dei gratia, gustaverit, morietur.* Beda, ad cap. II. Gen. — *Sicut in Paradiso erat arbor scientiae boni et mali: sic in anima sancta est liberum arbitrium, per quod possumus boni vel mali agere.* Ægid. Rom. Tract. de Paradiso. c. V.

(4) Luc. VI, 37.

(5) Jo. III, 17.

« giudicato » (1), cioè condannato. E dico, che nelle cose dette di sopra trovasi ragione di quest' uso, perchè apparisce da quelle cose, che le operazioni rette e conformi alla natura non traggono il bisogno di un giudizio esplicito distinto da esse : là dove le torte e difformi dalla natura esigono che contro esse si muova qualche contrasto e vendetta, e però un espresso giudizio. Quivi dunque è divisione e duplicità, per così dire; quando nel caso del ben operare tutto è unione e armonia. Il che anco fa sì, che i tribunali della civile società non si erigano per le azioni lecite, ma per le illecite, come pure per dirimer le liti, e appaciare i contrastanti. Ora quello stesso che avviene nel foro esterno, avviene anco nel foro interno: è per le male azioni che noi erigiamo dentro del nostro cuore un tribunale,e non per le azioni oneste e lecite; è per giudicare di quelle che da principio si pone in essere la nostra coscienza : onde s. Paolo chiama beato « colui che non *giudica* sè stesso in ciò che elegge » (2), venendo con ciò ad affermare, che chi elegge il bene non giudica sè stesso, cioè non ha bisogno di pronunciare un espresso giudizio ; il giudizio è solo bisogno di pronunciarsi per condannare.

Ma non può dirsi egualmente dell'umanità presente, che, come ci mostra l'esperienza, e c'insegna la sacra tradizione, ed i lamenti che ne fecero gli stessi savi del paganesimo (3), trovasi in un cotale stato morboso.

E veramente se la buona e retta natura ama l'atto onesto, e non vi trova intoppo, la natura già inclinata al male nol fa senza difficoltà, senza sentirne l'impedimento della passione. L'uomo nello stato di natura retta, volendo darsi al partito del male , è necessitato a deliberare infra due cose opposte : ha due motivi, due forze, che il premono: un motivo datogli dalla natura, ed è la lucidezza dell' idea dell' ente che esercita la sua azion morale; un altro formatosi da sè stesso, il falso bene che egli si dee fingere. E medesimamente l' uomo si trova nello stesso bilico anche quando una concupiscenza contraria al bene lo illude e il sollecita ad operare contro la legge. Anche allora, operando in modo conforme alla legge, egli si trova dinanzi un ostacolo: dee urtare col malo istinto che lo sveglia a riflettere su di sè stesso: dee scegliere e combattere, con una energia razionale che gli è uopo cavar di sè, l'uno de'due, o l' invito dell' idea, o quello della mala inclinazione. Qui adunque si rinviene una ragion sufficiente da muover l'uomo a formarsi la coscienza del suo operare.

Laonde ricapitolando, poniamoci qui sott' occhio tutti insieme i diversi casi , ne' quali l'uomo può trovarsi nel suo operare.

1.° L' uomo sano ed intero di natura ha un istinto animale, il quale o va d'accordo, o è naturalmente vinto dall' istinto razionale (4) ; avendo più forza sopra lui la bellezza dell' ordine morale, o sia l'esigenza delle *idee*, che non sia la sensazione che *passivamente* (5) riceve dalle cose esterne. In questo caso l'uomo opera a seconda della verità delle cose conosciute semplicemente, senza riflettere a sè, senza coscienza.

2.° Se l' uomo vien tratto (e non può esservi tratto che dall' altrui parola) a fermare la propria attenzione sulla sensazione dilettevole opposta alla verità delle sue

(1) Jo. III, 18.

(2) *Beatus qui non judicat semetipsum in eo quod probat.* Rom. XIV, 22.

(3) Vedi Strabone, *Geogr.* L. XV. — Lafiteau, *Des moeurs des Amer.* — Huet, *Alnetan. quaest.* — Burnet, *Archeol. philos.* — *Storia Univ.*, *Stor. Asiat.* Sez. V.

(4) Dico *va d' accordo* parlando di *legge naturale;* poichè nel primo e perfetto stato dell' uomo, il Creatore guidava le cose esteriori per forma, che la felicità e l' onestà della vita andassero sempre appieno accordate. Tuttavia potea trovarsi qualche opposizione fra la *legge positiva* e l' istinto animale, il quale nondimeno restava facilmente vinto dalla buona volontà.

(5) Ogni sensazione è principio d' *istinto*: se l' uomo riceve la sensazione così passivamente che non ci aggiunga nulla del suo, il sentimento è tenue, e non produce che un tenuissimo istinto, o più tosto un iniziamento istintivo. È solo col replicarsi della sensazione, e quando il soggetto senziente vi mette di sua attività consentendovi, che la sensazione e l' immagine si rinforza, e ne nasce un' *affezione* al sentimento, onde l' istinto diviene potente.

cognizioni, e vagheggiandola, per così dire, va rilasciando quell' austero contegno, pel quale, fermo all' esigenza della verità, non degnava prima nè pure d' uno sguardo l' allettamento contrario: in tal caso l' uomo è venuto in cimento di cadere; la sua volontà è già un po' affievolita, e l' inclinazione nata, rinforzata. Già con quell' attenzione posta, con quel ragionamento udito morosamente, l' nomo ha concepita la possibilità di un suo atto contrario alla legge, e contemporanea alla *tentazione* che incomincia a sentirne, s' è formata una *coscienza*.

3.° Nell' atto in cui l' uomo si delibera di aggiungere anche il consenso della volontà a quella vana specie di bene, ch' egli s' è già venuto formando coll' immaginazione sommossa, molto più vivamente egli sente di errare, e la coscienza parla altamente in lui.

4.° Caduto l'uomo nella colpa, nasce nel suo cuore la *concupiscenza*; la quale è l' inclinazione al male resasi costante, abituale (1), compresa una deviazione spuria degl' istinti naturali guasti e abbandonati a sè soli, perchè sottratti all' influenze soprannaturali di Dio, col quale l' uomo primo era legato di quel vincolo che *grazia* si appella.

In questo nuovo stato dell' uomo, la *concupiscenza* (chè così oggimai chiameremo ogni spontaneità, ed istinto naturale guasto dal peccato) va soggetta alla medesima legge d' incremento, a cui andava soggetto prima l'istinto naturale non guasto. Laonde come i primi movimenti della concupiscenza sono deboli, così essi si rinforzano quando si replicano, e quando l'attività libera si congiunge alla concupiscenza, verso alla quale in principio è passiva.

Ma oltre questa legge di aumento che tiene in tutti ugualmente, la concupiscenza prende un' infinita varietà di forme nei diversi uomini, ne' diversi stati, età, circostanze, le quali varietà sono imprevedibili e incalcolabili, e sembrano non seguire alcuna legge a noi nota: di che nascono casi diversi, e or essa concupiscenza infierisce, ora sembra mansueta e quasi nulla.

Per classificare in qualche modo questi capricci, per così dire, della mala concupiscenza, rassomigliante a un vulcano che senza norma di tempi fissi sembra fare le sue eruzioni, dico che

A. In qualche istante la concupiscenza pare tranquilla e quieta, forse come fiera che dorme. Ne' quali istanti di tranquillità, l' nomo può seguire l' esigenza delle sue idee pel buono istinto razionale (2), che a lato della concupiscenza non ispento mai, si conserva anche nell' nom decaduto, come quello che trae la sua origine dalla verità degli enti conosciuti, la qual verità non perisce, nè cessa d' invitare a sè l' uomo, conciossiachè cessando, l' uomo stesso non intenderebbe, e non sarebbe più. È questo il caso, nel quale io congbietturo, che anche nello stato presente, l' uomo qualche volta fa il bene senza rifletterci e quindi senza averne coscienza (3).

B. A certi istanti e in altre circostanze la concupiscenza infierisce per modo, che la tentazione si fa prima molto sensibile, poi anche gagliarda; ma non si tutta-

(1) Questa comprende non solo la parziale inclinazione della carne, ma ancora l' inclinazione di tutto l' uomo, l' amor di sè stesso: due tendenze indicate da s. Giovanni in quelle parole: *neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri*. C. I, 13.

(2) Nell' uomo si possono distinguere tre sentimenti, e quindi medesimo tre istinti, che chiamerò *animale*, *razionale* e *morale*. L' istinto animale è ordinato alla conservazione e perfezione dell' animalità; l' istinto razionale ha per iscopo la perfezione intellettuale; l' istinto morale finalmente tende a produrre la perfezione morale. Di qui si vede, che non ogni istinto razionale è anche morale; ma quest' ultimo è cosa più sollevata e sublime di quello.

(3) Nello stato de' popoli nascenti non ancora corrotti, questo caso più frequentemente si ravvisa. — Della distinzione fra' popoli non corrotti e i corrotti, vedi l' *Esame delle opinioni* di *M. Gioja in favor della Moda*, Osservaz. XIV — XXXVII, (Opusc. Filos. Vol. II, facc. 130 e segg.) e il *Galateo de' letterati*. Cap. IV, § 7 e segg.

via, che all'uomo non resti virtù e forza (1) da vedere l'esigenza delle idee (che è per lui la legge naturale), e da acconsentirvi se vuole. In questo stato di combattimento ha tutto il suo sviluppamento la *libertà* umana; ed è qui ch'ella spiega quella singolare energia di eleggere in tra'due contrari ciò che meglio le aggrada; elezione che non può farsi senza riflessione sugli atti stessi contrari de' quali l'uno si sceglie, l'altro si rifiuta, e quindi non può essere nè manco scompagnata dal giudizio sulle proprie azioni, cioè dalla coscienza.

C. Finalmente la concupiscenza agisce in certi tempi di tanta prontezza e d'un impeto così indipendente, che antecede il movimento della riflessione, massime se questa non sia troppo avvezza a vegliare. Talora le opere della concupiscenza cominciano, s'avviano e si terminano, prima che la riflessione levisi alla difesa, o almeno innanzi ch'ella, in contemplando l'esigenza delle idee, abbia potuto trarne quel valido sentimento di stima e d'affetto, col quale quasi con arma sua propria vince e domina la ribellione dell'ingiusto appetito (2).

Il qual fatto si può di nuovo distinguere in due: perocchè o

a) L'appetito (3) ingiusto precede col suo movimento totalmente l'azione della ragione; ed in questo caso precede anche quella della volontà. La volontà in questo accidente non coopera che negativamente, col non levarsi in tempo allo schermo, lasciando fare all'appetito; il che certo è un difetto, conciossiachè in un essere ragionevole nessun atto, anche istintivo, che di sua natura sia soggetto al reggimento della volontà, dee sottrarsene: e la volontà, dee tenerne il governo; dee almen prevedere, permettere e placitare, se non altro in causa, ciò che opera l'animale. Ma egli avviene il contrario nell'uomo decaduto dallo stato primitivo, standosi ora le varie parti della natura umana sconnesse, e disgregate fra loro pel guasto entratovi; ed indi è che, perduta l'armonica unità, l'uomo sia or fatto dupplice, or triplice; di guisa che l'animale opera senza l'uomo, anche quando questi dovrebbe pure intervenire. Nel qual caso l'atto non è necessariamente fornito di coscienza, e nè pur *morale*, ove non sia di tal natura, che la volontà l'avesse potuto e dovuto prevenire, dominare, infrenare, o comechessia modificare. E che avvenir possa, che nell'uomo anche desto operi il solo istinto animale, senza che la volontà concorra positivamente colla sua azione, parmi probabilissimo, ove si osservi, ch'esso istinto animale è una cotal potenza perfetta, la qual basta da sè a mettere in movimento l'animale e farlo giocare. E

(1) Unica è la forza radicale dell'uomo, e di una certa quantità. *Forza radicale* chiamo quella che è radice di tutte le sue facoltà e che in queste si deriva, s'esercita, ed anche s'esaurisce. Quanto l'atto di una facoltà attigne più di quest'unica forza radicale; tanto meno rimane per un'altra facoltà, per un'altra operazione: indi l'uomo attuato in una cosa, è spossato e fiacco necessariamente, e anche nullo alle altre. Dico anche nullo, perocchè se l'atto d'una sola potenza sua fosse così aumentato e pieno, che assorbisse ed occupasse tutta intera la forza prima e radicale dell'uomo, le altre potenze dovrebbero allora indubitatamente rimanersi nella lor più perfetta inazione. Indi è che un eccessivo dolore trae l'uomo di sè, cioè gli toglie l'attitudine d'usare del suo intendimento e dell'altre facoltà sue, allo stesso modo come un'intensa contemplazione intellettiva lo aliena pure da sè, sottraendolo al dolore, o com'io credo più probabile, all'avvertenza del suo dolore. La quantità però della forza radicale e individuale pare esser di varia misura ne'vari uomini; e anche in un uomo medesimo accrescersi e scemarsi secondo certe leggi singolari, che non m'è possibile indicare nella brevità d'una nota. Il lettore sagace intenderà assai bene, quanto l'investigazione di queste leggi sia materia degna della meditazione di un filosofo.

(2) Sia l'appetito animale, o quell'appetito che porta l'uomo a far sè fine a sè stesso.

(3) Dicendo l'*appetito ingiusto*, parlo d'un appetito nato ad esser soggetto all'impero della volontà. Probabilmente nello stato di natura integra l'impero della volontà s'estendeva anco a tutti gli atti animali, almeno negativamente, di modo che essi dovevano essere non imperati, ma concessi e licenziati, quantunque nel rilasciar loro il corso o nell'infrenarli non potesse la volontà trapassare certe leggi dell'animalità. A ragion d esempio, la volontà poteva concedere che nascesse il sonno, o impedirne il principio: ma poich'egli fosse cominciato, difficilmente sarebbe stato in suo arbitrio il sospenderlo o l'interromperlo. Fino a qual termine la volontà sia di sua natura condizionata alle leggi animali, fu ragionato nell'*Antropologia*.

veramente l'uomo, come animale, non differisce da'bruti. Or si vede pure ne'bruti l'istinto essere una potenza efficace, una causa piena movente da sè sola l'animale ad agire, senza alcun bisogno del concorso della ragione e della volontà. Onde ragionevolmente conchiudo, che l'istinto solo è per natura sua sufficiente a rendere l'animale attivo, o sia a fargli fare tutti i suoi atti: nè egli è assurdo il pensare, che anche l'uomo valga a porre qualsiasi azione che non ecceda la sfera dell'animalità, senza che concorra minimamente la volontà a produrla (1).

b) Talora poi l'appetito che si muove dietro ai sentimenti, porta l'uomo con maggiore celerità e violenza, che non faccia la verità moralmente necessitante delle idee; la quale non acquista forza operativa che assai più tardi. Allora la volontà pressata cede all'invito del bene apparente, necessariamente, perocchè trovandosi spossata dalla violenza dell'appetito sregolato e dalla sua propria nativa infermità e lentezza, non sa nè pure per poco sospendere l'assenso, non avendo tempo da farlo, obbligata siccome ella è alla legge del tempo nel suo operare (2); laonde, e trascinata, acconsente, dietro a quel suo istinto che la muove, al bene presente, piuttosto accompagnandolo, che altro, di maniera che lasciasi andare a conchiudere il giudizio pratico, senza farne espressa deliberazione. Così è, che ella precipita più per inerzia che per malizia ad un giudizio ingiusto, che le viene, quasi direi, strappato con una deplorabile seduzione. Nel quale avvenimento la volontà già prona al falso bene per un guasto radicale, non attigne che un languidissimo, o più tosto nullo piacere dalla verità ottenebrata, perchè non isguardata cogli occhi interiori da quella rivolti, e volti al piacer seducente della concupiscenza: e così ciecamente s'abbandona senza deliberare dietro ad esso, e quello vuole a guisa d'istinto operando; nel che può avvenire ch'ella operi senza coscienza, ed ancor senza colpa, se la necessità la trasporta.

Tale avviene il più ne' bambini. Ma ciò che sono per dire appresso, chiarirà meglio tutta questa dottrina.

Concludasi intanto, che l'atto morale buono o malvagio, acciocchè sia scompagnato da coscienza, è necessario che venga fatto senza deliberazione, istintivamente, o spontaneamente dietro quel motivo, in contra al quale l'opposto ha una forza infinitamente piccola, e quindi da aversi per nulla, come inetta ad essere da noi in noi avvertita. Dissi tuttavia che *può* essere senza coscienza, e non che *dee*. Perocchè si hanno tutte le gradazioni nella forza dell'*istinto* perverso, e nell'*amore abituale* della verità (dell'essere): e la coscienza manca solo allora nell'atto disordinato, quando l'*amore abituale* del bene è come nullo, e il perverso istinto urgentissimo.

CAPITOLO V.

DELLA RELAZIONE FRA LA MORALITÀ DELIBERATA E LA MORALITÀ INDELIBERATA.

Ma si può egli dare un atto che sia umano, che sia morale, che sia opposto alla norma della verità, e che sia nulladimeno privo di *colpa?*

A tale interrogazione non si può rispondere se non entrando a parlare della moralità abituale, che aderisce all'uomo.

(1) Vedi come la volontà si distingue dall'istinto nel *N. Saggio* ec., e più al disteso nell'*Antropologia*; e con quali leggi operino l'una e l'oltra.

(2) Acciocchè la volontà giunga ad un libero operare ell'è obbligata a più condizioni. Una di queste condizioni ho io mostrato essere la formazione delle *idee astratte*, e quindi la *lingua*, mezzo col quale s'acquistano le idee astratte. L'uomo nasce colla *volontà*, cioè con una potenza interna di operare dietro a de'motivi e a delle ragioni; ma l'esser poi *signore* di questa potenza, il poterla maneggiare a sua voglia, l'esser *libero* in una parola, è un pregio che egli acquista, e che non porta al mondo con sè. Ved. *N. Saggio* ec., o l'*Antropologia*.

L' *abito* è anch' esso un principio di azione, sicchè talora l' uomo si determina ad operare mediante un movimento che gli viene comunicato dall' abito; e se mai può darsi che un abito sia morale e sia disordinato, e nel tempo stesso che sia privo di colpa in senso stretto, in tal caso niuna maraviglia sarebbe che anche que' movimenti e quelle azioni che conseguitassero ad un cotal abito quali effetti necessarî, si dovessero riputare immuni da colpa, presa questa parola in senso stretto.

Intanto noi abbiam veduto, che può darsi moralità imputabile a colpa senza una coscienza antecedente. Ora qui vogliamo vedere di più, se innanzi a una moralità colpevole possa darsi una *moralità disordinata*, e tuttavia non istrettamente colpevole.

Avanti ai nostri atti morali vi ha egli una *moralità abituale?* E se v' ha, può esser *disordinata* senza espressa *colpa?*

Ognuno intende, che convien cercare la risposta di una tale domanda nel più intimo della natura umana, nelle nozioni della *colpa*, della *volontà* e della *libertà*. Nè a noi attalenta il lasciar da parte quello che vi ha di difficile nelle trattazioni, ma più tosto è costante nostro costume di porre quella qualsiasi porzione d' intendimento che ha voluto largire a noi la divina bontà, per vincere ciò che è più difficile; sembrandoci che sarebbe inutile lo scrivere, specialmente in questa nostra tarda età nella quale già tanto si scrisse, quando s' intendesse di dire solamente quello, che a tutti è piano, e non si mirasse ad alleggerire colla propria fatica quella che far dovrebbero gli altri nell' investigazione delle più ardue verità. Mettiamoci dunque nell' argomento, e il lettore ci venga in aiuto compatendoci se erriamo, e aggiungendo e correggendo egli stesso col dono che ha ricevuto da Dio, ciò che troverà manchevole nella nostra trattazione.

Qual è dunque, innanzi tratto, il concetto della *moralità* quello del *peccato*, e quello della *colpa?*

ARTICOLO I.

Concetto di moralità, *di* peccato *e di* colpa.

Io riposi il concetto della moralità nella relazione della volontà colla legge (1).

Ogni qualvolta ci hanno questi due estremi, *legge* e *volontà*, e si può assegnare una relazione fra loro, cioè un certo stato della volontà relativo alla legge, la moralità s' è con ciò stesso trovata e assegnata, consistendo ella in questo stato appunto della volontà. Ora abbiamo veduto, che la legge, come si manifesta all'uomo nel primo suo agire, non è cosa astratta, ma sono a lui altrettante leggi gli *enti* che egli concepisce, e verso i quali dee volgere la sua riflessione pratica, e fare di essi il volontario ed effettivo riconoscimento. Basta dunque che in un uomo vi abbia la concezione di un ente, e il movimento della volontà o anche l'inclinazione di lei a farne il riconoscimento pratico, acciocchè quest' uomo si trovi in uno stato di moralità.

Ma questo riconoscimento pratico può essere secondo la verità, o alla verità contrario. In questo secondo caso la volontà è in uno stato morale difettoso, perchè si oppone all' esigenza della natura dell' ente concepito.

E la volontà può atteggiarsi a ritroso della legge in due modi diversi, cioè o per *necessità* (2) o per *libertà*.

(1) *Principi ec.* C. VII.

(2) Si noti in primo luogo, che questa *necessità* non è contraria alla *volontà*: se fosse contraria, la volontà sarebbe costretta suo malgrado, il che è un assurdo a pensare: poichè una volontà costretta non è una volontà. In questo senso la volontà è sempre libera essenzialmente. Ma avvi anco una necessità che non è altro che la volontà stessa determinata, o perchè giunta a' suoi termini, come in cielo e nell'inferno: o perchè le leggi intrinseche di sua natura non le lasciano che un partito da

Di qui nasce la distinzione che trova di dover fare s. Tommaso, fra il concetto di *peccato* e quello di *colpa*.

Il santo Dottore fa consistere il concetto di *peccato* in un atto della volontà, che declina dalla rettitudine della legge, eziandio che non operi liberamente.

All'incontro mette il concetto di *colpa* nel trovarsi questa volontà, che fa il male, libera alla elezione.

Il che pare a noi egregiamente distinto. E nel vero, se la volontà declinasse dalla legge *necessariamente*, questo atto suo sarebbe pure immorale, e in questo senso un *peccato*, concorrendo a farlo tale le condizioni d'una volontà e d'una legge opposte fra loro. Tuttavia quest'atto non potrebb' essere imputato a colpa a chi lo fa, perocchè la volontà dell'uomo che lo commise non fu libera, sebbene inferma e difettosa. Udiamo le parole del santo Dottore:

« Come la nozione di *male* è più estesa che quella di *peccato*, così la nozione « di *peccato* è più estesa che quella di *colpa*. Perciocchè un atto si dice colpevole o « lodevole per questo, che viene imputato a chi lo fa. Conciossiachè *lodare* o *incol-* « *pare* non vuol dir altro, se non imputare ad alcuno la bontà o la malizia della sua « azione. Ed allora l'atto s'imputa a chi lo fa, quando quell'atto è in poter suo per « cotal modo, che egli n'abbia la signoria: il che s'avvera in tutti gli atti volonta- « ri (1). Poichè l'uomo ha la signoria della sua azione per la volontà. — Laonde « rimane, che il bene ed il male ne'soli atti volontari (*liberi*) ha ragione di *lode* e « di *colpa*: e in questi atti perciò il *male* il *peccato* e la *colpa* sono una cosa me- « desima (2).

Quindi altrove lo stesso santo Dottore insegna, che non può un peccato essere imputato a colpa morale quantunque v'abbia la volontà, se questa volontà non è preceduta dalla ragione deliberante. Ecco le suo parole: « Il peccato mortale consi- « ste nell'avversione dall'ultimo fine, che è Dio. La quale avversione appartiene alla « *ragione deliberante*, a cui spetta ordinare le cose al fine. Solo può accadere, che « l'inclinazione dell'anima in alcun che contrario all'ultimo fine non sia peccato « mortale, per questa ragione, che la *ragione deliberante* non abbia spazio da ac- « correre e provvedere, siccome avviene nei moti subitanei (3). »

ARTICOLO II.

Se si possa dare nell'uomo uno stato di peccato non imputabile a colpa di lui stesso.

Secondo la dottrina cattolica, può esser nell'uomo e vi è uno stato difettoso della volontà, che in sè ha la nozione di peccato e non quella di colpa.

Data dunque la nozione della colpa, fissato bene che la colpa consiste in un atto della volontà difettoso rispettivamente alla legge e difettoso per opera d'una *libera* volontà, nasce la questione, « se la nostra volontà possa atteggiarsi a ritroso della legge per necessità, e senza esser libera di fare il contrario? » o sia, che è il medesi-

prendere, come se un solo bene le apparisse, e nessun altro: nel qual caso ella spontaneamente seguiterebbe quell'unico bene, non avendone altri da porre con esso a confronto. La volontà in una parola è obbligata ad operare secondo la sua natura: indi apparisce talora una specie di necessità, che non è diversa, come dicevo, da lei stessa, è la sua stessa spontaneità.

(1) Parla il santo Dottore d'una *volontà libera*, come mostra il contesto.

(2) S. I. II, Q. XXI, art. II.

(3) *Peccatum mortale* (scilicet quod imputatur ad culpam mortalem) — *consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus. Quae quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contigere, quod inclinatio animae in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere, quod contingit in subitis motibus.* I. II, Q. LXXVII, VIII.

mo, « se possa darsi *peccato* nell'nomo, che rispetto all'uomo in cui egli è non sia *colpa*? »

Questa questione difficile, per non dire impossibile a risolversi colla sola ragion naturale, si riduce a quest'altra: « se sul principio operativo dell'uomo, che si chiama volontà, possa influire l'azione d'una forza diversa da esso di tal foggia che lo pieghi e determini *necessariamente* da una parte o dall'altra ».

Dove si noti, non cercarsi già qui se la volontà si possa *violentare*, ma se possa venir *determinata necessariamente*; chè in quanto a quel primo la cosa è fuori di controversia presso tutti, giacchè *volontario* e *violento* sono cose fra loro contraddittorie. Certo è che la volontà che si muove, muovesi sempre *spontaneamente*; ma si domanda se questo moto spontaneo escluda o no la *necessità*, si domanda se possa concepirsi un sì fatto agente sulla volontà, che produca in essa la mozione spontanea (1).

La ragion naturale nel concetto di questo agente non trova alcuna ripugnanza; e con una sagace osservazione rileva altresì nel fatto, che la volontà è talora a modo suo passiva, e anco necessitata. Ma il sorprendere la volontà nostra in questo stato, il poterlo cogliere e affermare senza pericolo d'ingannarsi, ella è l'opera d'un profondo e attentissimo osservatore, e non proporzionata alle facoltà ordinarie.

La rivelazione all'opposto decide il dubbio recisamente, mostrandoci la cosa nel fatto, e primieramente nel gran fatto del peccato originale.

§ 1.

Applicazione al peccato originale.

Il peccato, del qnale, la rivelata dottrina c'insegna che nascono affetti tutti gli uomini, è nn vero peccato e una vera colpa.

Ma ove esso non si consideri che nell'uomo, che ne partecipa all'atto dell'esser concepito, e si astragga dalla libera volontà dell'uomo primo che ne fu l'autore, non può ammettere in sè la nozione di *colpa*, ma solamente quella di *peccato*.

Questo è l'insegnamento dell'Aquinate: « Ciò che si trae dall'origine, egli dice, non si può imputare a colpa, se si considera il solo uomo che nasce preso in sè « stesso; ma se lo si considera relativamente al suo principio (*cioè al suo primo padre*), allora può essere a lui imputabile a colpa » (2).

E di nuovo dice: « I molti nomini derivati da Adamo sono siccome le molte membra di un corpo. Ora l'atto d'un membro del corpo, in ragione d'esempio, della « mano, non è volontario della volontà della stessa mano, ma sì della volontà dell'anima, la quale per la prima muove il membro. Laonde nn omicidio operato dalla « mano non s'imputa già alla mano, considerata la mano in sè, e divisa dal corpo: « ma le s'imputa in quanto essa è una parte dell'uomo, che viene mossa da quel « primo principio che mosse l'uomo. Così appunto l'inordinazione che è in quest'uomo generato da Adamo, è volontaria (cioè libera) se si riguarda la volontà del « primo parente, che coll'atto della generazione muove tutti quelli che da lui si originano e derivano, a quel modo che la volontà dell'anima muove tutte le membra « al loro atto. Sicchè il peccato che dal primo parente si deriva ne' posteri dicesi « *originale*, siccome per l'opposto il peccato che dall'anima si deriva nelle membra

(1) La volontà non è che la facoltà di operare dietro la cognizione. Ora questo costitutivo della volontà non richiede ch'ella sia libera, cioè che possa con un potere prossimo operare o non operare od operare il contrario.

Tuttavia nell'uomo non manca mai la libertà *potenziale*, che si può dir anco *condizionale*, cioè la volontà che può operare liberamente, date certe condizioni.

(2) S. I. II, Q. LXXXI, art. 1.

« del corpo dicesi *attuale* : e in quella guisa che il peccato attuale commesso da un « membro non è peccato di quel membro se non in quanto quel membro è porzione « dell' uomo stesso, di che avviene che si chiama peccato umano; così il peccato ori- « ginale non è peccato di questa persona, se non in quanto questa persona riceve la « natura dal primo padre, ond'è che chiamasi ancora peccato di natura, secondo il « detto di Paolo: eravamo per natura figliuoli dell' ira » (1).

§ 2.

Applicazione al demerito dei dannati.

Con una sì fatta dottrina va mirabilmente d'accordo ciò che l'Aquinate insegna sul demerito dei dannati.

Egli dice, « che i dannati non sono già scusati dal demerito per ragione della « necessità del peccare; ma solo perchè sono pervenuti al sommo dei mali. Tuttavia, « segue egli a dire, la necessità di peccare gli scusa dalla *colpa* in quanto ch' essa « è necessaria, perocchè ogni peccato (ond' egli possa esser colpa) è necessario che « sia volontario (libero). Ma il non essere essi scusati nasce in quanto procede il « loro stato dalla volontà precedente: di che tutto il demerito della colpa susseguente « sembra dovere appartenere alla prima colpa » (2).

Sul qual passo io rifletto, che secondo una somigliante dottrina, avvi una ragione che scusa i dannati dal *peccato*, ed un' altra che gli scusa dalla *colpa*.

Essi non incorrono in nuovi *peccati*, perchè la volontà loro già pervenne all'ultimo de' mali; oltre non può procedere: e non demeritano per nuove *colpe*, perchè una necessità li tiene aderenti al male, e la necessità cagiona l' *involontario*, come dicono i teologi, che vuolsi intendere, toglie il *libero arbitrio* (3); di maniera che, se i dannati non fossero proceduti all' ultimo termine del male, ma solamente una infelice necessità li piegasse a sempre nuovi delitti, essi continuerebbero a peccare, e tuttavia que' peccati non avrebbero in sè stessi ragione di colpa, ma solo l' avrebbero nella loro causa.

§ 3.

Applicazioni a certi peccati attuali.

Due sono, per dirlo di nuovo, le condizioni dell' atto immorale : 1.° che sia contrario alla legge; 2.° che proceda dalla volontà.

Ma la volontà si muove verso un oggetto o per *necessità*, o *liberamente*.

Talora ella soggiace alla necessità del male per cagione di una colpa precedente, dalla quale offesa, ritiene una mala piega, una trista abitudine, che la fa, poste alcune circostanze, precipitare disavvedutamente nel male. « Dalla volontà perversa, « dice sant' Agostino, nacque la libidine, e mentre altri si diede a servire alla libidi- « ne, nacque la consuetudine, e mentre non si fece resistenza alla consuetudine, nac- « que la necessità (4).

(1) S. I. II, Q. LXXXI, art. 1.
(2) Suppl. Q. LXLVIII. art. v, ad III.
(3) C'è qualche equivoco nell'uso che fanno alcuni Teologi della parola *volontario*, poichè talvolta l'adoperano per *volontario* semplicemente, o tal altra per *volontario libero*, come qui; il che cagiona dispute irremediabili. Ora egli è tempo di lasciar da parte tutte le maniere equivoche, e di attenersi alle nette e precise.
(4) *Quippe ex voluntate perversa facta est libido. Et dum servitur libidini, facta est consuetudo. Et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.* Confess. VIII, v. — Talora fra la *volontà* e la *concupiscenza* vi ha un combattimento. Potrebbe dunque parere il contrario

È in questo stato che la volontà non vale a far *deliberazione*, ma com' ella fosse già piegata, e deliberata, ancor prima di deliberare attualmente, si dà giù per un cotal cieco istinto nel male; nè tuttavia l' atto che fa è privo di cognizione, intervenendo l' apprensione intellettuale dell' ente rispetto a cui pecca; ma la passione teneva l' uomo abitualmente affezionato a quell' ingiusto prezzo attribuito all' ente; e quando venne l' occasione, la volontà precipitò nel giudizio attuale ingiusto, senza che le restasse tempo di prender consiglio, a quella guisa come se il consiglio fosse già preso. La potenza stava sospesa, ma gravitando pur sempre a quella direzione, alla quale si volse movendosi, tostochè gliene fu aperta la via.

Ora questa mala pendenza abituale della volontà, era conseguenza del peccato adamitico, è la *concupiscenza*, che compisce la nozione del peccato d' origine (1).

Convien notare, che tutte le potenze dell' umana natura da quella prima colpa furon piagate; ma la prima piaga se l' ebbe la volontà, sede della moralità. Ora anche questa piaga della volontà venne ereditata da' posteri colle piaghe di tutte l'altre potenze; e con quella piaga della volontà, in quanto è l'altissima potenza, fu ereditato il peccato.

Il qual peccato ereditario, essendo un guasto del principio supremo dell' uomo (la volontà naturale), rende difettoso tutto l' uomo, e il pone in *dannazione;* e questa dannazione, ove piaccia, si chiami pure *imputazione*, ma ciò sarà detto con alquanto d' improprietà, o certo non sarà quella imputazione presa nel senso stretto che si attribuisce alle azioni deliberate, e se si vorrà che costituisca una *colpa naturale*, non costituirà però una *colpa personale* nel senso stretto e proprio che abbiamo indicato.

E seguitando qui noi colle dottrine rivelate, il battesimo del Salvatore è quello che tolse questa dannazione del peccato d' origine, questa cotal *colpa della natura*, se così si vuol chiamare, introducendo nell'uomo un altro principio attivo, soprannaturale, superiore alla volontà naturale, e però sede della moralità, anzi, essendo egli santo, sede della santità e della salvezza dell'uomo, la qual tutta dipende dal principio supremo. Tuttavia a canto del principio infuso della santità, rimane la volontà na-

di quel che abbiamo detto, che la volontà non patisca violenza. Ma anche allorquando la volontà dopo aver lungamente lottato, vinta, cede al nemico, non soffre violenza, anche allora, se pecca, pecca spontaneamente. Il che s' intenderà meglio considerando la volontà in diversi tempi, ne' quali ella si trova, cioè nel tempo del combattimento, nel tempo del peccato, e finalmente nel tempo susseguente, in cui il peccato è commesso. In questo ultimo tempo la tentazione cessata, tornato il tranquillo della mente, la volontà veramente si duole del mal commesso: ma nel secondo tempo, quando la volontà cadde, fu la volontà stessa che spontanea consentì al peccato. Nel tempo poi anteriore al peccato, diversi motivi possono ad un tempo presentarsi alla volontà, cioè de' motivi buoni, e de' motivi rei. Nè gli uni nè gli altri sforzano la volontà, ma la *persuadono* o la seducono. La volontà non si muove se non da quella forza che con lei stessa cospira, e che la vince coll'associarsi ed amicarsi a lei stessa; e molto più la vince, quanto più quella forza si fa interiore ad essa volontà, e con essa, per così dire, s' immedesima. Tale è la forza di Dio che opera nella, e nella natura della volontà, e che crea la volontà stessa. Or tuttavia queste forze che s' insinuano nella volontà, come pure i motivi di operare che allettano quinci e quindi la volontà, possono esser contrari: quindi nasce la lotta. Ma questa lotta non è fra la volontà e un agente da lei diverso; ma tutti e due i principi che lottano fra di loro seno nella volontà, sono due motivi che tentano d'invitarla a sè col presente allettamento: e la volontà cresce la forza dell'uno o dell'altro de' due allettamenti per l'intrinseca sua propria energia.

(1) L' Aquinate ripone l' essenza del peccato originale nell' avversione da Dio. Ma questo non si dee intendere in modo da far consistere il peccato d'origine in una semplice negazione. Pura negazione di grazia sarebbe quella di un uomo creato da Dio nelle condizioni naturali, nel quale stato l'uomo non sarebbe ancora a Dio *avverso*, ma semplicemente *privo* dell' unione soprannaturale con lui. È adunque a notarsi, che il primo uomo, creato colla grazia soprannaturale, mediante un atto positivo di sua volontà si avulse dal suo Creatore: il qual atto malvagio dee necessariamente aver lasciata nella volontà umana un atteggiamento ritroso al bene ed a Dio, e pendente al male.

torale inclinata al male (concupiscenza); ma ella non è oggimai più cagione all' uomo di dannazione, perchè non costituisce più il supremo principio attivo, ma un principio al supremo sottordinato, da quel dipendente, però atto ad esser da quello governato e corretto (1).

« Il peccato originale, dice san Tommaso, vien tolto in quanto al reato (il che « vuol dire in quanto al peccato e alla dannazione conseguente); perocchè l'anima « ricupera la *grazia* (ecco il principio nuovo) che viene a riadornare la mente. Tutta- « via il peccato originale rimane in atto per quello che risguarda il fomite, che è « l'inordinazione delle parti inferiori dell' anima, e dello stesso corpo, in quanto l' uo- « mo genera e non in quanto intende; e perciò i battezzati tramandano ne'loro figli il « peccato originale: conciossiachè i parenti generano non in quanto sono rinnovella- « ti dal battesimo, ma in quanto ritengono ancora in sè stessi qualche cosa del vec- « chiume del primo peccato » (2).

Laonde ciò che rimane del peccato originale dopo il battesimo, è tuttavia fonte di molti disordini morali, che avvengono attualmente nell' uomo di necessità; i quali però non s'imputano a colpa nè naturale, nè personale, non procedendo dal principio supremo dell' uomo, a cui appartiene l' impulazione nè operandosi liberamente.

Il fomite adunque di che parla san Tommaso e il concilio di Trento, soprastante in noi anco dopo il battesimo, non si dee creder che sia il puro *istinto animale* viziato, ma questo con aggiuntavi la debolezza e la mala piega della *volontà*, che s'abbandona agevolmente a consentirgli. Altramente l' Apostolo non avrebbe potuto dire con proprietà, che « inabitava in lui il peccato » (3); perocchè il solo *istinto animale*, rimossa da lui ogni relazione colla volontà, siccome sta nelle bestie, che di volontà sono prive (4), non può ricevere nome di peccato; sebbene egli sia guasto e morboso, e gli si dia acconciamente il nome di male o di *disordine*, tuttavia non gli si darà quello di *peccato*, o d' immoralità, che involge sempre una relazione colla potenza intellettiva di volere. E indi viene anco la giustezza dell' espressione di s. Giovanni, che nomina la *volontà della carne* (5); la quale non è ad intendersi puramente dell' *istinto carnale*, ma sì della *volontà* cedevole a quell'istinto; come la *volontà dell' uomo* pur nominata dall'Evangelista, deesi interpretare della volontà umana cedevole alle illusioni di felicità e di grandezza umana in esclusione ed in opposizione della giustizia. Conciossiachè sarebbe temerario l'affermare, che san Paolo e san Giovanni si allontanassero dalla proprietà delle parole senza una manifesta ragione e necessità. Laonde l' Apostolo favellando di sè dopo giustificato, e dicendo che « inabitava in lui il peccato », significava inabitare in lui una volontà inclinata a secondare le suggestioni della carne inferma, le quali si rimangono tuttavia vinte in virtù di quel-

(1) Convien vedere il IV libro dell' *Antropologia*, dove abbiam parlato della *personalità*, e abbiam dimostrato aver ella la sua base nel principio supremo dell'uomo.

(2) *Peccatum originale aufertur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu, quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae, et ipsius corporis secundum quod homo generat, et non secundum mentem: et ideo baptizati traducunt peccatum originale: non enim parentes generant in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati*. S. I. II, Q. LXXXII, art. III, ad 2.

(3) Rom. VII.

(4) Si usò di applicare il vocabolo *volontà* anche all' *istinto animale*, il che ingenera confusione nelle filosofiche e teologiche trattazioni, come ingenera confusione l' applicare il nome di *cognizione* alle pure sensazioni. Sebbene adunque delle autorità rispettabili usino queste maniere di parlare metaforico, colle quali s' applicano le voci proprie della parte intellettiva alla parte sensitiva dell' uomo, tuttavia io credo doversi ne' tempi nostri con ogni diligenza evitare tali licenze. Chi vuol vedere maggiormente in che differisca l' *istinto animale* dalla *volontà*, che assente o dissente da quell' istinto, legga ciò che ne ho scritto nel *Saggio sull' origine delle idee* Vol. III, Sez. VI, P. IV, c. III, art. III; e più al disteso nell' *Antropologia*.

(5) *Neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri*. Io. I.

la volontà nuova che la grazia pone nell' uomo, e che era nell'Apostolo, e che combatte la vecchia volontà, sebbene non la distrugga finchè l' uom peregrina in questo corpo, da s. Paolo detto « corpo di morte ».

Questa interpretazione delle parole del Dottor delle genti è confirmata dal contesto. « Ora non sono già io che opero ciò, ma quel *peccato* che abita in me; imperocchè so che in me, cioè nella carne mia, non abita il bene » (1). Dice che opera, ma che non è egli quegli che opera, ma il *peccato* che abita in lui, volendo dire, che la sua volontà suprema, che or costituisce in lui l' elemento personale, nata in lui colla grazia, non vuole più il male; ma che il difetto sta nella volontà naturale, e già non più personale, impotente a raffrenare i movimenti della carne.

E qui si noti, che l' uomo può avere in sè un peccato non libero, e però non imputabile, per due modi potendo esser doppio il difetto della volontà, negativo e positivo.

Difetto *negativo* della volontà è quando ella non interviene, dove dovrebbe intervenire; *positivo* quando ella interviene assentendo al malo istinto.

Nell' uno e nell' altro di questi due casi il disordine ha un rapporto colla volontà difettosa, e quindi può dirsi giustamente *peccato*.

Ora io intendo, che l' Apostolo parli del difetto *negativo* della volontà, quasi venga a dire così: « Molti movimenti della mia carne dovrebbero di lor natura esser soggetti e padroneggiati dalla potenza della mia volontà, se io mi avessi una intera e sana natura; ma all' opposto essi nascono in me da sè stessi, e contro mia voglia, perchè ribellati e tolti di sotto all' imperio della volontà, la cui forza s' è resa così debole relativamente al poter comprimere e dominare que' movimenti insolentiti e fatti assai più violenti, che a suo malgrado e senza sua licenza quelli nascono nella mia carne ».

Per questo difetto *negativo* della potenza della volontà sopra la carne, può dirsi che abiti nell'uomo il *peccato* anche dopo il battesimo. E perchè meglio apparisca in che stia la natura di questo difetto della volontà, si consideri, che questa potenza ha come due funzioni strettamente connesse, l' una di volere semplicemente (atti eliciti), l' altra d' imperare e governare le inferiori parti dell' uomo (atti imperati). La prima di queste due funzioni può dirsi acconciamente *volontà superiore*, *inferiore* la seconda. Ora l'addebolimento della volontà mostrasi massimamente quanto alla seconda funzione; avvenendo che all'atto del volere venga meno l' effettiva dominazione sulle potenze più basse. Di che l' Apostolo dice: « Non intendo me stesso. Poichè quel bene che voglio, nol fo, e quel male che odio, appunto io lo fo » (2). Cioè colla superior parte della volontà, io voglio pure reggere e tenere in ordine le mie inferiori potenze; ma io fo il contrario, perocchè questa mia volontà è inefficace e infiacchita, ed operano le soggette potenze a marcio dispetto della volontà. Ora una così fatta impotenza si potrebbe imputare, se cedesse e consentisse nel disordine il principio supremo o sia la volontà superiore dell' uomo. Ma sanata la volontà superiore col battesimo, o più tosto creatavi una nuova volontà, l' insubordinazione delle parti inferiori non è più imputabile; perocchè non è più, a cui giustamente imputarla. Indi è che col semplice volere, cioè colla parte superiore, si può disapprovare quanto accade nella inferiore; ma non sempre impedire che avvenga: e ciò basta a far sì, che la colpa sia evitata: il che san Paolo dice in quelle parole: « Io colla mente servo alla legge di Dio; ma colla carne servo alla legge del peccato » (3): dove la *mente* è la parte superiore della volontà, il semplice atto del volere, inefficace però a comprimere i movimenti dell'istinto animale; e la *carne* è questo stesso istinto sbrigliato.

(1) Rom. VII.
(2) Rom. VII.
(3) Rom. VII.

Se dunque la giustificazione che Dio opera nell'uomo mediante il battesimo, si fa nell' intima essenza dell'anima, che vien riabbellita di grazia, e creato in essa un istinto soprannaturale, una virtù di volere le cose divine; la cooperazione da parte nostra a una sì fatta giustificazione in questa vita si fa nella parte superiore della volontà in noi rinnovata, sebbene la concupiscenza seguiti il suo costume di ripugnare, e di ricalcitrare alla legge divina. Ma entrata nell' essenza dell' anima la grazia, e aggiuntasi la cooperazione del semplice nostro volere, la salute umana è sicurata, dicendo san Paolo: « Se Dio sta per noi, chi contro di noi? — Chi porterà accusa « contro gli eletti di Dio? Dio è quegli che giustifica » (1): e per mostrare la saldezza di questa giustificazione, ed anche l'immobilità di questo volere superiore, soggiunge: « Imperocchè io son certo, che non la morte, nè la vita potrà separarmi dalla carità « di Dio, che è in Cristo Gesù Signor nostro » (2).

Tale adunque è l'ordine dell' umana giustificazione. Cristo vivificò il nostro spirito di morto che era (mettendo in lui un nuovo principio attivo, santo e divino), e lasciò il pristino disordine nella carne; quel principio nuovo è il germe della salute di tutto l'uomo, germe destinato a fiorire e portar salute, in tempo e modo debito, anche al corpo; di che così di nuovo l'Apostolo: « Laonde, o fratelli, noi non siamo debitori « alla carne, da dover vivere secondo la carne. Che anzi se viverete secondo la car- « ne, morrete: ma se collo spirito mortificherete le opere della carne, vivrete » (3).

La carne adunque rimastasi infetta è lasciata preda alla morte. Colla morte quasi con altro battesimo dee distroggersi ogni sua infezione; di che l'avviso che del continuo ci danno le Scritture del nuovo Testamento, di guardar la carne siccome cosa morta, e di dover aspettare la salute di tutto l' uomo nella giustizia che la morte farà della carne; il qual mistero si ravvisa nella passione di Cristo. « Ignorate forse, « così san Paolo, che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, fummo battezzati nella « sua morte? perocchè noi siamo consepolti insieme con lui per virtù del battesimo « nella morte, acciocchè in quella maniera che Cristo risorse dalle cose morte per « la gloria del Padre, così anche noi camminiamo nella novità della vita. — Laonde « anche voi riputate voi medesimi esser siccome morti al peccato, e vivere a Dio in « Cristo Gesù Signor nostro » (4): e di nuovo: « Che se lo spirito, che ha risusci- « tato Gesù dalle cose morte, abita in voi: quello stesso, che ha risuscitato Gesù « Cristo dalle cose morte, ravviverà anche i vostri corpi mortali in virtù di quello « spirito che abita dentro di voi », cioè che abita nell'essenza dell'anima vostra.

Ma questo non basta ancora.

La volontà non concorre solo *negativamente*, ma ben anco *positivamente* in alcuni peccati, che non si imputano a colpa ne' battezzati, ed ecco in che maniera.

Dalla concupiscenza e dall'altre passioni de' peccati si sollevano in noi degl'istinti, e de' bisogni spurii di molta urgenza e impetuosità.

Ora nell'uomo è la legge fisica, che al nascere e acuirsi d' un bisogno, tutte

(1) Rom. V.
(2) Rom. VIII.
(3) Rom. VIII. — Circa la parola *carne* usata nelle Scritture, e la parola *concupiscenza*, è da osservarsi, che questi vocaboli hanno un valore molto esteso, significando il disordine non solo nell' *appetito concupiscibile*, ma anche in tutte l' altre potenze inferiori dell' anima, il qual disordine forma la *materia* del peccato d' origine. Talora s. Paolo chiama questa inordinazione, in numero plurale, « le passioni, de' peccati: » *Cum essemus in carne*, *PASSIONES PECCATORUM*, *quae per legem erant*, *operabantur in membris* nostris, *ut fructificarent morti* (ad Rom. VII) — La ragione poi per la quale si usa il nome di *concupiscenza* anzichè un altro a significare ogni disordine delle parti inferiori, è accennata da s. Tommaso: « Le passioni dell' irascibile si riducono alle passioni del concupiscibile, siccome alle principali, e infra queste « la *concupiscenza* muove con più di veemenza, e più si sente: — e da questo è, che alla concupiscenza come alla principale si attribuiscono, e nella concupiscenza s' acchiudono in qualche « maniera tutte le altre passioni ».
(4) Rom. VI.

concorrano le potenze, quanto possono, a soddisfarlo; traendole egli l'uomo per l'unità sua soggettiva in soccorso ed aiuto di sè, che da quel bisogno sentesi molestato. Quindi è, che gli stessi bisogni corporei sono occasione all'intendimento di muoversi, accorrendo anch'egli a cercar modo, onde l'uomo sia soddisfatto in quelle sue necessità: e coll'intendimento muovesi ad una necessariamente la volontà, che è la potenza di operare in conseguenza di ciò che s'intende. Or questo movimento della volontà fassi più o meno celeremente, secondo l'urgenza e subitezza degli stimoli e de' bisogni. Di che avviene, che la volontà inferma non possa sempre sospendere il giudizio pratico, ma precipitosamente il pronunzi: la qual fretta e precipitanza cagiona quell' errore volontario ed efficace, in che abbiamo veduto consistere il principio di ogni immoralità (1); poichè la volontà non può sospendere il giudizio, se non a condizione ch'essa abbia una ragion di sospenderlo; ma se la ragione che la induce a pronunziare il suo giudizio è pressante, non le resta il tempo da mettersi sopra di sè, e trovare una buona ragione di sospendere la sentenza. Trovandosi ella dunque in tale strettezza, che la sospension del giudizio le diviene impossibile, ella giudica ciò che è al suo presente bisogno necessario, guardando più l'*utile* che il *vero*; e così si inganna, e pone una immoralità; la quale, nascendo senza uso di libertà, non può essere imputata a colpa personale; ma sarebbe imputata a colpa della natura umana, se col battesimo non fosse stata tolta una sì fatta imputazione (2).

Certamente altro è il percepire coll'intendimento un atto particolare che stiam per fare, ed altro è l'avere uno spazio di tempo conveniente a poterci raccogliere con noi medesimi, e, paragonato quell'atto colla legge, meditarne l' inconvenienza, e sentirne vivamente la deformità. Dove ciò si possa fare, la forza obbligante della legge avvalorata dalla meditazione nostra, e dall' animo ben disposto, acquista tal virtù, che giunge a prevalere in sulla passione, in sull'istinto disordinato. Ma se l'urgenza della passione e del bisogno istintivo rapisce ogni tempo, e se d' altra parte l' uomo non è giunto a quel dominio della propria volontà che s'acquista col grande uso e che è l' abito della virtù, forz' è che la volontà stessa consenta alla passione, non s' occupi che di lei, non attenda che a cercarne la soddisfazione qual unico fine che le sta immobilmente presente.

Le quali azioni, a cui appartengono i primi moti (3), sebben nascono spontanee o anzi scappino all' uomo, sono tuttavia azioni umane, facendo l'uomo ciò che *sa*, e sono eziandio *morali*, intervenendo la volontà in esse, ma senza deliberazione o dubbio in contrario, per l' acceleramento onde s' è fatto quell' atto della volontà: e però non impropriamente si potrebbero dire *peccati*, come quelle che hanno tutto ciò che si richiede alla nozione del peccato. Questi *peccati* però non si possono imputare a colpa del battezzato, nè naturale, perchè mancò la cooperazione del principio supre-

(1) Come la fretta del giudicare sia una delle cagioni degli errori fu mostrato nel *N. Saggio sull' origine delle idee* Sez. VI, P. IV, c. III, art. XIII. E dell' error morale, principio di ogni immoralità, fu parlato ne' *Principi della scienza morale* Cap. V.

(2) Queste maniere di dire sono usate da san Tommaso, il quale mette il principio, che *Oportet quod secundum hoc quod aliquid rationem culpae habet, secundum hoc ratio voluntarii in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, et quoddam quod respicit personam, ita etiam est quaedam CULPA NATURÆ, et quaedam PERSONÆ. Unde,* prosegue, *ad culpam personae requiritur VOLUNTAS PERSONÆ, sicut patet in culpa actuali quae per actum personae committitur: ad culpam vero naturae non requiritur nisi voluntas in natura illa.*

(3) Sebbene la volontà ne' primi moti concorra anche *positivamente*, tuttavia ella non vi concorre con avvertenza alla legge, o almeno non vi concorre con avvertenza chiara. Cioè l' uomo conosce quel movimento, e il vuole; ma in quell' atto non riflette chiaramente ch' esso è opposto alla legge. Però il concorso della volontà risguarda più l' atto nella sua entità fisica che nella sua entità morale; e quindi può dirsi, che anche in questo genere di atti il difetto della volontà sia molte volte negativo; perocchè, sebben vi concorre, tuttavia non vi concorre pienamente, essendo l' atto che ella vuole senza più, e non l' atto vestito, per così dire, della sua relazione colla legge.

mo che non si svolse da Dio, nè personale, perchè mancò la libertà. Ma nei non battezzati simiglianti mancamenti si riducono come in loro causa e principio nella colpa del peccato originale da cui provengono quali effetti ed atti, e sono insieme col peccato originale di cui fan parte imputati alla natura umana, dalla quale come da prossima causa procedono.

Ed è sguardando a questi peccati non imputabili, ne' quali opera il peccato d'origine, che s'intende ragione, per la quale nelle divine Scritture il difetto originale chiamasi alcune volte « non peccato », ma « peccati » ; come : « Ne' peccati io sono stato concepito » (1).

È un peccato solo in radice ; ma di questa radice escono fuori, siccome altrettanti suoi tralci, molti e molti peccati nel corso dell' umana vita.

Volendo poi cercare a quale età l' uomo commetta più di sì fatte imperfezioni morali, troveremo essere nell' infanzia ; perocchè in essa l' uomo non maneggia ancora liberamente la propria volontà.

La potenza di volere l' ha egli nascendo ; ma il maneggio di questa potenza non l' impara sì tosto : essendo necessario, come ho detto, ch' egli prima s' acquisti le nozioni delle cose fra le quali dee deliberare, anzi ancor più le ragioni astratte delle cose, senza di che egli non può scegliere fra il sospendere l' atto della sua volontà, e l' emetterlo. Quindi la volontà nella prima infanzia è continuamente, si può dire, ubbidiente agl' istinti ed alle passioni. Ha il bambino attivissima in sè la sensitività e tutta la parte animale, l' intelletto senza notizie sufficienti, l' energia della volontà intellettiva per conseguenza cieca : la libertà prima nulla, e poi debolissima : sicchè nell' infanzia appena mostra l' uomo distinguersi dalle bestie ; sebbene il suo intendimento non istia ozioso, anzi attivissimo ogni cosa percepisca ; e ciò che percepisce di piacevole, voglia altresì colla volontà naturale, ciò che percepisce di contrario nol voglia e lo rifiuti. Avvi dunque in esso una continua azione d' intendimento e di volontà ; ma d' una volontà ubbidiente a' motivi carnali ; perocchè i motivi spirituali in parte non conosce, in parte non sa opporre con prontezza bastevole all' impeto onde il vuole a sè ubbidiente la sensitiva natura, in parte finalmente ha la forza pratica e libera ancor quasi assopita.

Egli è qui che cade in taglio di rammemorare le fine osservazioni di s. Agostino sull' infanzia, nella quale egli afferma (nel senso che diciam noi), che non mancano punto i peccati : « E chi mi tornerà alla mente, dice, i peccati commessi nella mia « infanzia ? Imperciocchè non v' ha nessuno che sia mondo da peccato, nè pure un « bambino a cui non sia che un giorno di vita sopra la terra » (2). E di poi : « Per« chè dunque peccavo io a quel tempo ? Forse per l' avidità onde agognava alle pop« pe ? — Veramente se quell' avidità mostrassi ora, non verso il latte, ma verso un « cibo proporzionato alla mia età, ne sarei per fermo deriso e ripreso assai giusta« mente. Facevo io dunque allora cose degne di riprensione : ma perchè io non era « atto in quella età, a intendere chi mi riprendesse, per questo nè il costume, nè la « ragione concedeva ch' io fossi ripreso » (ecco qua esclusa l' imputabilità personale). « Conciossiachè queste sconcezze, crescendo noi, le svelliamo e cacciamo da « noi : il che è prova che sono sconcezze : poichè non ho veduto mai, che alcuno « nettando alcuna cosa e sapendo che si fa, getti via ciò che è buono ». E seguita appresso annoverando più altre azioni di sè ancor bambino, che egli risguarda siccome altrettanti peccati della sua infanzia : « Che ? potea forse, in grazia di quella

(1) Chi dicesse, che il peccato originale fosse una vera colpa in senso stretto, senza considerarlo in relazione colla volontà libera di Adamo, caderebbe nel Bajanismo. Bajo parlava di un peccato vero e imputabile, cioè d' una colpa, secondo il nostro modo di parlare, e però fu giustamente condannata la proposizione : *Peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.* (Prop. 47).

(2) Confess. I, VII.

« età, riputarsi un bene anche quel piangere chiedendo ciò che non si potea accordar « senza danno? quello incollerire acremente contro uomini non punto soggetti, ma « liberi, o maggiori altresì? e quel dimenarsi e sforzarsi che fa il bambino, tentando « di inferocire e di nuocere, quant' egli può, non che ad altri, ma a quegli stessi da « cui fu generato, a de' più prudenti di lui, ove non ubbidiscano a' cenni di sua vo- « lontà, e far ciò per non trovarli ubbidienti a que' suoi comandi, a' quali non si po- « trebbe ubbidire senza suo stesso nocumento? » Delle quali azioni tutte della età infantile, così finalmente conchiude: « Laonde la debolezza de' membri infantili è in- « nocente, ma non l' animo dell' infanzia » (1): distinzione che viene a ribadire quel che noi abbiamo più sopra accennato, cioè che il peccato non istà nella semplice parte animale, ma nell' *animo*, cioè nella volontà, che alla parte animalesca si lascia guidare, anche contro ogni debito, fino che non abbia l' uomo preso il dominio di sè, o certo il libero uso del suo volere: nè mai l' acutissimo dottore avrebbe riputato a peccato i movimenti animali in sè stessi considerati, e senza relazione a un animo intelligente, siccome avvengono alle bestie. Ma sì egli vide, che nell' uomo que' movimenti diventano *materia* di peccato; perchè dalla volontà ricevono la *forma* del peccato, o sia che manchi ad essi la debita soggezione alla volontà, che vi avrebbe in una natura umana non guasta, o sia che la volontà stessa positivamente loro consenta, come nei bambini, e ne' subiti moti, e in certi abiti che traggono l' uomo talora a indeclinabile peccare.

Aggiunge poi il santo Dottore, a riprova di questa sua dottrina, una osservazione da lui fatta sopra un fanciullo che prendeva il latte: « Vidi io, dic' egli, e spe- « rimentai un bambino invidioso: non parlava ancora, e tuttavia sguardava pallido « e bieco l' altro bambino, che pigliava il latte insieme con lui ». E non dubita di aggiunger: « Ma queste cose si tollerano leggermente, non perchè elle sieno cose « da nulla o piccole, ma unicamente perchè sogliono venir meno col crescere del- « l' età ». E finalmente egli esclama: « Ah Signore! ben mi duole di dover ascrivere « questa età alla vita mia, colla quale vivo in questo secolo. — Che se fui sino con- « cetto nell' iniquità, e mia madre mi nutrì dentro l' utero nei peccati: dove, ti prego, « o Dio mio, dove, o Signore, io tuo servo, dove o quando fui io mai innocente? » (2)

Dopo di tutto ciò, s. Agostino medesimo riconosce che in tali atti, sebben morali, sebben da lui detti peccati, non può trovarsi colpa personale, perchè privi di libertà; essendo fermissimo principio del gran vescovo d' Ippona, che non si pecca mai con colpa personale, « in ciò che in nessun modo si può evitare, » *in eo quod nullo modo caveri potest* (3): principio che va a capello d' accordo con quello di s. Tommaso, che afferma, la colpa consistere essenzialmente in un atto del libero arbitrio, *culpam consistere essentialiter in actu liberi arbitrii* (4).

(1) Confess. I, VII.
(2) Ivi.
(3) De lib. arbitrio L. III, c. XVIII, n. 40.
(4) S. I. II, VI, VII.

CAPITOLO VI.

SI CONFERMA CIÒ CHE FU ESPOSTO COLL'AUTORITÀ DELLA SACRA SCRITTURA.

ARTICOLO I.

Epilogo.

Riassumendo tutto ciò che abbiamo esposto fin qui,

Noi siamo venuti distinguendo i diversi stati, in cui si può trovar l'uomo rispetto alla moralità, anteriori alla formazione della coscienza.

Abbiamo detto la *moralità* consistere in quello stato, in cui si trova la volontà rispettivamente alla legge.

Non ci siamo trattenuti lungamente a parlare della conformità della volontà colla legge; ma abbiamo considerati i diversi stati della volontà difforme dalla legge.

In generale abbiamo detto, che quando la volontà è *difforme* dalla legge, ella è in istato di *peccato*. Il *peccato* l'abbiamo adunque riposto in uno stato o atto della volontà, che rende la volontà contraria alla legge.

Così colla parola *peccato* noi abbiamo significato il genere dell'*immoralità*: siamo poi discesi a enumerarne le specie, e furono le tre seguenti.

Prima specie di peccato: peccato senza *dannazione* e senza *imputazione*. — Questo peccato consiste in uno stato nel quale la volontà conserva un'inclinazione al male morale, una cotal opposizione alla legge; ma tale che non porta l'uomo alla perdizione, perchè quella che è inclinata al male non è la volontà *suprema*, dalla quale sola dipende la salute o la dannazione dell'uomo. Quella mala inclinazione della volontà inferiore è tuttavia cagione di tentazioni, e trae seco la penalità de'mali temporali, e della morte.

Seconda specie di peccato: peccato con *dannazione*. — Questo peccato consiste nello stato della volontà *suprema* avversa alla legge; fino a tanto che la volontà suprema è avversa alla legge, l'uomo non può salvarsi. Qui il peccato viene imputato, se vuol così dirsi, alla *natura*, più tosto che alla *persona*.

Terza specie di peccato: peccato con *dannazione* e *imputazione personale*. — A questo peccato appartiene in senso stretto il nome di *colpa*. Questo peccato consiste in una *volontà suprema*, che non solo è contraria alla legge; ma che è contraria alla legge *liberamente*; mentre nelle due prime specie la volontà era contraria alla legge *necessariamente*. Nel comune modo di parlare la parola peccato si prende a significare per lo più quest'ultima specie, e più tosto il peccato attuale che l'abituale.

Applicando poscia queste nozioni alle dottrine cattoliche intorno a'*peccati*, e specialmente al peccato d'origine, notammo:

1.° Che nell'uomo già battezzato non esiste il peccato se non di prima specie, cioè senza dannazione alcuna, perchè la volontà suprema dell'uomo è salvata coll'infusione della grazia santificante e del carattere, e il difetto non resta che in una *volontà inferiore*, che si chiama *concupiscenza*, e che vien distrutta colla morte e rigenerata colla risurrezione. Alla stessa classe appartengono quegli atti che nascono inevitabilmente dal fomite della concupiscenza originale, come sono i primi moti, i quali *atti* procedono dal *peccato abituale* di origine, e però formano una cosa sola con esso.

2.° Che nell'uomo prima di essere battezzato esiste il peccato di *seconda* specie, cioè una volontà che è *suprema* e che è inclinata al male, ma che non è libera. Questo guasto della volontà perde l'uomo appunto perchè è nella volontà suprema, e in-

di il peccato originale tira dietro a sè la dannazione. Alla stessa classe appartengono quei peccati attuali, che nascono indeclinabilmente dal peccato di origine non ancora lavato dal battesimo, e che formano insieme con esso una cosa sola.

3.° Che finalmente nell'uomo, che pone un atto opposto alla legge con piena cognizione e libertà, vi ha la terza specie di peccato, che tira dietro a sè la *dannazione* e l'*imputazione personale*, e perciò una positiva sentenza di condannazione.

ARTICOLO II.

Autorità della sacra scrittura.

Tale è la proprietà del parlare della sacra Scrittura, abbracciato dalla Chiesa: proviamolo.

1.° Si dà il nome di *peccato* alla macchia originale. Si dice l'uomo concepito in peccato (1): l'uomo esser peccatore eziandio che non abbia ancora un giorno di vita (2): al peccato esser soggetto tutto il mondo (3): tutti aver peccato, non eccettuati i bambini (4). V'ha dunque una stortura nell'animo umano, che, secondo la proprietà del parlare delle Scritture e della Chiesa, merita il nome di *peccato*, sebbene l'uomo l'ammetta in sè senza libertà, al tutto necessariamente. Nella nozione adunque di *peccato* in genere, che ci dà la Scrittura e la Chiesa, non entra l'elemento della *libertà*. Dee bensì entrarci quello della *volontà*, perocchè senza questa, saremmo ridotti ad un mal fisico, non mai ad un male morale.

Di più; sebbene questo peccato d'origine non sia l'effetto della libertà nostra, ma di quella del primo padre, tuttavia tira dietro a sè la *dannazione*. Questa dannazione non viene a noi per *colpa* nostra personale, ma per esser l'uomo tutto intero, fino nel suo più elevato principio, guasto e perduto in conseguenza della colpa del primo padre. Quindi s. Paolo dice, che « eravamo per natura figliuoli d'ira » (5): non dice che eravamo figliuoli del giudizio: non si parla di un giudice che pronuncia una sentenza, ma d'un padrone incollerito, a cui il servo è odioso. Così pure: « Tutti « quelli, dice, che hanno peccato senza la legge, *periranno* senza la legge; e tutti quelli « che hanno peccato nella legge, per la legge *saranno giudicati* » (6): dove a quelli che erano senza legge attribuisce la *perdizione*, e a quelli che aveano la legge attribuisce il *giudizio*; distinguendo così sottilmente fra la *dannazione* e la *imputazione*, propriamente e strettamente detta. Anzi, sebben gli uomini peccatori perivano anche senza la legge, e però avanti alla legge, tuttavia s. Paolo dice espressamente che avanti la legge il peccato non s'*imputava*. « Fino alla legge, così egli, v'era nel mon« do il peccato; ma il peccato non s'*imputava*, non essendovi la legge » (7). Non v'era dunque *imputazione* secondo la maniera di parlare dell'Apostolo; ma v'avea tuttavia *dannazione* e *perdizione*, soggiungendo: « Ma *regnò* la morte da Adamo fino a « Mosè anche in quelli che non peccarono alla similitudine di Adamo » (8), cioè con colpa attuale e libera, come peccò Adamo. Vi avea dunque *peccato abituale* e *originale*, v'avea *dannazione*; non però ancora in istretto senso *imputazione*; la quale esige il libero arbitrio, che specialmente si sviluppa colla cognizione della legge positiva. Tutti adunque sono guasti gli uomini nella volontà. Non ci ha bisogno di condannarli, basta lasciarli in preda al loro guasto: con ciò non si fa loro torto, lasciando loro il

(1) Ps. L.
(2) Job.
(3) *Peccatum mundi* è chiamato da s. Gio. Batt. Jo. I.
(4) *Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei.* Rom. III.
(5) Eph. II.
(6) Rom. II.
(7) Rom.
(8) Rom. V.

suo: questa riprovazione è come a dire un mal *fisico*, che ci viene sopra inevitabile per conseguenza della colpa del primo padre (1).

Ma sia introdotto un altro principio nell'uomo, non per opera di *libera volontà* ma di nuovo per *necessità*, venga cioè infusa la grazia. La dannazione è tolta incontanente; l'uomo è salvato: perocchè sebbene rimanga il guasto nelle potenze inferiori e nella *volontà naturale*, tuttavia è sano e salvo il nuovo principio, la nuova *volontà soprannaturale*, che come maggiore fa governo della naturale. In tale stato esisterà il *peccato*, ma oggimai senza dannazione; cioè esisterà una inclinazione al male della *volontà naturale*; ma questo non dannerà più l'uomo; perchè in lui v'ha la *volontà soprannaturale* che il salva. Quindi s. Paolo dice: « Giustificati nel sangue di lui, « saremo salvi dall'*ira* per lui » (2). E tuttavia dice, che inabita ancora il peccato nell'uomo, sebbene non gli possa nuocere. San Paolo spiega questa singolar dottrina del peccato, che inabita nell'uomo senza che conduca dietro a sè la dannazione dell'uomo, in questa maniera. La legge domina nell'uomo fino a tanto che l'uomo vive; ma se l'uomo è morto, non gli può essere più applicata la legge. Così una donna è legata al marito fino che vive; ma morto il marito, ella è sciolta. Or medesimamente la legge del peccato era legata all'uomo vecchio fino che questi vivea; ma morto l'uomo vecchio, la legge del peccato non gli può essere più applicata; epperò l'uomo nuovo è libero dal peccato (3).

Ora che cos'è l'*uomo vecchio*, e l'*uomo nuovo* di san Paolo? Sono le due volontà personali, la naturale, e la soprannaturale. Fino che non v'aveva nell'uomo che la volontà naturale, era quella che dominava, era quella la personale, e però, essendo guasta, ella perdeva l'uomo; ma surta in esso una volontà soprannaturale, è oggimai questa che governa, e che tiene sotto di sè la stessa volontà naturale, è questa l'unica volontà personale dell'uomo; ed essendo questa buona, ella salva l'uomo.

Vero è, ch'ella non può impedire, che l'inferiori potenze rimangan guaste; e però se gli atti *eliciti* di lei sono buoni e santi, gli atti imperati alle potenze non hanno sempre virtù di farsi da esse ubbidire; disordine, che non si toglie che colla morte.

Tutto ciò insegna san Paolo, dicendo: « Io non intendo ciò che opero (colle « mie potenze inferiori); perocchè non faccio quel bene che voglio; ma faccio quel « male che odio (ecco l'impotenza degli atti imperati). — Or poi già non son più « io (pronome personale, non è più la mia persona) quegli che opero ciò, ma quel « peccato che abita in me » (vale a dire: IO sono costituito dalla volontà soprannaturale che vuole il bene; ma ho insieme una volontà naturale che tende al male; e questa non son più io, ma ell'è il peccato, che abita in me senza di me). Continua poi: « Poichè so bene che non abita in me, cioè nella mia carne, il bene » (dice nella sua carne; poichè dalla carne inferma viene il guasto alla volontà). « Conciossiachè io ho bensì il volere (atti *eliciti*); ma non trovo come condurre ad effetto « il bene (atti *imperati*). Perocchè non fo quel bene che voglio; ma fo quel male

(1) *Numquid iniquus est Deus qui infert iram?* dice s. Paolo. *Absit.* Rom. III.

(2) Rom. V. Il peccato originale all'incontro quando si considera rispetto ad Adamo che liberamente il commise, riceve anche imputazione al capo dell'umana famiglia. Onde s. Paolo dice: *JUDICIUM quidem ex uno in condemnationem. — Si enim unius delicto mors regnavit per unum*, etc. Rom. V.

(3) *An ignoratis fratres (scientibus enim legem loquor) quia lex in homine dominatur quanto tempore vivit? Nam quae sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi: si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri. Igitur, vivente viro, vocabitur adultera si fuerit cum alio viro: si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri: ut non sit adultera si fuerit cum alio viro. Itaque fratres mei, et vos mortificati estis legi per corpus Christi ut sitis alterius, qui ex mortuis resurrexit, ut fructificemus Deo. Cum enim essemus in carne, passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae* (Rom. VII).

« che non voglio ». E mostra, che questa tendenza al male non costituisce la sua personalità, dicendo: « Che se io fo quel che non voglio; dunque non son già più io (la « mia persona) che il fo, ma il peccato che abita in me. Sicchè ritrovo tal legge, « che volendo io far il bene, mi sta pure attaccato il male: conciossiachè io mi di« letto secondo l' uomo interiore (*volontà soprannaturale*) nella legge di Dio: ma « veggo un' altra legge nelle mie membra, che ripugna alla legge della mia mente, « e che captiva me sotto la legge del peccato, che sta nelle mie membra ». E « Oh « uomo infelice che io sono! egli conchiude, chi mi libererà dal corpo di questa « morte? La grazia di Dio per Gesù Cristo Signor nostro. Io stesso adunque colla « *mente* servo alla legge di Dio, e colla *carne* alla legge del peccato » (1).

Laonde per la fede in Cristo e pel battesimo vien rinnovata la parte superiore dell' uomo, restando guasta la parte inferiore, che si chiama anco nelle Scritture *carne* o sia *corpo*, perchè è la carne o sia il corpo quello che dà la mala piega alla volontà naturale, in che consiste la ragion del peccato: sicchè tolta la carne colla morte, riman l' uomo intieramente purificato: « E se Cristo è in voi, dice san Paolo: « il *corpo* è morto certamente per lo peccato, ma lo spirito vive per la giustifica« zione » (2).

E più che altri considera quest' ordine della giustificazione dell' uomo, più troverà acconcia la maniera scritturale di dire, che Iddio *cuopre* certi peccati, o non gli *imputa*. Infatti col battessimo non si distrugge la mala *volontà naturale*, ma le se n' aggiunge una *soprannaturale*, che cuopre, per così dire, la naturale, e impedisce che quella perda l' uomo. Onde il Salmista: « Beati quelli, le *iniquità* de' quali fu« ron *rimesse*, e i *peccati* de' quali furon *coperti* »; dove si fa la differenza fra le *iniquità* che si rimettono, e i *peccati* che si cuoprono, e sembra che per quelle si voglin intendere le colpe attuali e libere, e per questi i peccati non liberi di quelli che appartengono al popolo di Dio, e che però non ne ricevono più danno alcuno. Dice ancora: « Beato l' uomo, a cui il Signore non imputò il suo peccato » (3); ove pare accennarsi a' peccati non soggetti ad imputazione. E così intende, se non erro, questo passo l' Apostolo, recandolo egli a provare, che l' uomo non si giustifica presso Dio coll' *opere*, essendo ognuno pien di peccato, senza far eccezione a' bambini; ma per l' atto della divina misericordia, che ci rinnovella in virtù de' meriti del Redentore (4).

(1) Rom. VII.
(2) Rom. VIII.
(3) Psal. XXXI.
(4) « Abbiamo accagionati, dice l' Apostolo, d' essere sotto il peccato tutti, e Giudei e Greci: « siccome sta scritto, che non v' ha nessuno di giusti: non v' ha nessuno che *intenda* » (cioè che abbia un *giudizio pratico retto*): un uomo intelligente è preso nello stile delle divine Scritture per un uomo probo, perchè il principio della moralità non è che la rettitudine volontaria dell' intendere (come ho mostrato ne' *Principj*), « nessuno che ricerchi Iddio. Tutti deviarono, « tutti insieme si sono fatti inutili ». E acciocchè gli Ebrei non eccettuassero sè medesimi da questa universal corruzione del peccato che infettò la natura umana, osserva l' Apostolo, che « la legge (cioè la Scrittura santa) parla a quelli che sono nella legge » (agli Ebrei), e dice tali cose a questi, « acciocchè ogni bocca si chiuda, e suddito a Dio si faccia tutto il mondo ». Rom. III.

LIBRO II.

DELLA MORALITÀ CHE CONSEGUE ALLA COSCIENZA.

Dopo aver noi parlato di quella specie di moralità che sfugge alla comune osservazione, di quella moralità che precede nell' uomo la formazione della coscienza morale; averne contestata l' esistenza e perscrutata la natura; dobbiamo ora occuparci della moralità più communemente conosciuta, di quella che alla formazione della coscienza sussegue.

Di questa non è bisogno provar che esiste; quando anzi volgarmente si stima che tutto ciò che avvi nell' uomo di bene e di male morale, dalla coscienza come da sua causa derivi.

Ma quest' opinione non s' accorda nè colla ragione, nè colle dogmatiche dottrine del Cristianesimo, como vedemmo.

E tuttavia egli è vero, che surta nell' uomo la coscienza morale, è dato ad esso un nuovo principio di moralità. Perocchè chi giudica mala un'azione che sta ponendo, e la pone, indubitatamente pecca; il che mostra come sia l' uomo obbligato di seguitare nelle sue operazioni quel giudizio morale che di esse egli fa, e che si chiama coscienza.

La qual verità, che l' uomo cioè sia tenuto di seguitare la coscienza tosto che gli è nata nell' animo, è insegnamento delle sacre lettere, dicendo san Paolo: « Tutto « ciò che non vien dalla fede » (cioè dalla coscienza, dalla sincera persuasione di operar bene), « è peccato » (1).

Veggiamo dunque prima in qual modo l'uomo passi dal non avere coscienza del suo atto, all' averla: il che ci spianerà la via al rimanente. Perocchè noi non possiamo formarci una chiara idea degli stati diversi della coscienza morale, e della sua forza obbligante ne' diversi stati ch' ella viene prendendo, se non investigando con somma accuratezza la sua generazione, e di mano in mano tutte le modificazioni ch' ella riceve nello spirito dell' uomo.

CAPITOLO I.

DELLA GENERAZIONE DELLA COSCIENZA MORALE.

Cercare la generazione della coscienza morale, è un cercare due cose, cioè:

1.° Quali sieno gli stimoli onde l' uomo viene eccitato a formare quel giudizio che si chiama coscienza morale, innanzi di porre la sua azione.

(1) Rom. XIV. — La parola πίστις in greco significa tanto *fede*, quanto *persuasione*.

2.° Qual sia la differenza che passa fra l'animo umano non ancora fornito di coscienza, e quello che n'è già fornito, e che suol far uso di questa come di una regola prossima delle sue azioni.

ARTICOLO I.

Moventi onde l'uomo è tratto a formarsi la coscienza morale.

Della prima di queste due ricerche noi abbiamo toccato più sopra: abbiamo fatta l'osservazione, che uno de' primi stimoli, e forse il primo, da cui l'uomo riceve eccitamento a pronunciare un espresso giudizio della sua azione, si è la perversa volontà.

Di vero, l'uomo appigliantesi al male, non seguita lo spontaneo moto della natura, al che non s'esige coscienza; ma opera a ritroso della natura, mettendo sè stesso in opposizion della legge, al che s'esige quella determinazione di libero arbitrio, che si fa mediante il *giudizio pratico*, onde l'uom giudica esser buono per lui d'operare contro la legge; *giudizio* che inchiude poi di necessità il *giudizio etico* che quell'operazione sia contraria alla legge, e che è la *coscienza*.

Notammo che due circostanze accompagnarono un tal fatto descrittoci nel Genesi, e furono: 1.° che la prima operazione malvagia che fecero gli uomini non fu contro la *legge naturale*, ma contro la *positiva*; 2.° che furono mossi a farla dalle seduttrici parole del demonio.

Le quali circostanze sono notabilissime; poichè in una natura buona, sotto il reggimento di un'ottima provvidenza, forse non potrebbesi assegnare motivo veruno, in virtù del quale l'uomo si deliberasse a peccare contro la legge naturale. E contro la stessa legge positiva, ella è cosa assai difficile il credere che l'uomo s'inducesse a peccare, quando un essere straniero coll'aiuto del linguaggio non l'avesse eccitato a pensare e immaginare, un bene contenersi nella violazion della legge. Perocchè era la legge naturale quella che conduceva l'uomo all'osservanza della legge positiva, essendo precetto di legge naturale ubbidire a chi ha diritto di comandare.

Nell'analisi adunque del primo peccato trovasi: 1.° una legge positiva; 2.° una tentazione esterna; 3.° un linguaggio, cioè un mezzo di comunicazione, pel quale la mente dell'uomo venne sollevata a concepire la legge positiva e a concepire la tentazione, cioè il falso bene presentato mendacemente all'immaginazione nella violazion della legge.

Qui si trovano tutti gli elementi che spiegano il passaggio dell'uomo da uno stato di non ancora formata coscienza, allo stato in cui se l'ha già formata.

Ciò non ostante non ispiaccia al lettore, che per dare a queste dottrine tutta la chiarezza di cui abbisognano, e per rimoover da esse ogni mala equivocazione, noi ci rifacciamo sulla differenza di questi due stati dello spirito umano, senza coscienza, e fornito già di coscienza, e ne meditiamo le condizioni.

ARTICOLO II.

Differenza fra l'animo umano non ancora fornito di coscienza, e l'animo che se l'è già formata, e la usa come a regola prossima delle sue azioni.

Principio delle azioni morali è la volontà.

Tutto si riduce dunque a determinare e descrivere i diversi stati ne'quali si trova la volontà dell'uomo, per rilevare i suoi diversi stati morali e le diverse specie di moralità di cui egli va fornendosi.

Si definisce la volontà, un principio di operare dietro le notizie della mente.

Non si possono adunque descrivere i diversi stati della volontà, se non descrivendo prima i diversi stati della mente.

Descrivere i diversi stati della mente, dietro ai quali la volontà si determina, non è altro, nel caso nostro, che diffinire in quali modi dalla mente venga concepita la legge, che è la norma della volontà.

Ciascuno de' modi diversi, ne' quali la notizia della legge si presenta all'intendimento, può servire di fondamento all'operazione morale della volontà: e ciò che è più notevole, questi diversi modi possono essere contemporanei in una stessa mente, e quindi la volontà può trovar fondamenti diversi, a cui appoggiare le sue operazioni, onde nascono poi, come si vedrà, tutte le difficoltà della coscienza.

Laonde veggiamo a quali fra i varî modi, ne' quali la legge può trovarsi nella mente dell'uomo, non corrisponda alcuna coscienza, e a quali corrisponda una coscienza. Veggiamo ancora in che differiscano fra di loro que' modi ai quali corrisponde una coscienza, e quindi quali sieno i diversi stati della coscienza. Quando così avremo trovati e chiaramente descritti i diversi stati della coscienza, potremo allora investigare le *regole* logiche, coll'aiuto delle quali superare le difficoltà che essi involgono.

Da prima l'uomo sprovveduto di tutte le idee determinate, che acquista poscia successivamente, percepisce gli enti, e fra questi distingue quelli che sono simili a sè, forniti di sentimento, d'intelligenza e di una volontà di star bene, dagli altri che o sono privi al tutto di sentimento, o hanno un sentimento mancante d'intelligenza e di volontà. Non cerco qui, se egli talora s'inganni in questo suo discernimento, attribuendo l'intelligenza e la volontà, qualità sue proprie, a degli enti che non le posseggono: perocchè anco ingannandosi a questo modo, egli concepisce tuttavia degli enti simili a sè e li distingue da quelli che non hanno le doti sue.

Ora il movimento spontaneo della propria natura (supposta non guasta) si è quello di *riconoscere* questi enti per ciò che sono nella sua concezione, di riconoscerli praticamente; il che è quanto dire, di dar loro quel prezzo stesso che dà a sè; a cui tien dietro un affetto proporzionato. Ora il riconoscere per ispontaneo moto gli enti concepiti per quello che son concepiti, non ha bisogno di alcuna norma o legge distinta dagli enti stessi individuali fissati col giudizio compreso nella lor percezione: di nient'altro è bisogno a ciò, se non 1.° della percezione di essi enti (cognizione diretta), 2.° e del moto spontaneo della volontà, che aderisce a tutta l'entità concepita (cognizione riflessa-volontaria, pratica).

Questi sono i primi atti morali dell'uomo, anteriori alla formazione delle norme o de' precetti morali. La moralità di questi atti è innegabile; perocchè sono atti di volontà conformati all'esigenza degli enti. Nello stesso tempo sono anteriori nell'uomo alla formazione di tutte le norme morali astratte; perocchè a far tali atti niente altro si esige che la concezione degli enti verso cui si fanno, e il moto spontaneo della volontà.

In questi primi istanti, ne' quali l'uomo comincia ad operare moralmente, egli non s'è formato ancora nessuna scienza morale, e non saprebbe rispondere ad alcuna interrogazione intorno a ciò, nè pronunciare verun precetto, veruna legge, non solo esternamente colle parole, ma nè anco internamente col pensiero; perocchè un precetto o una legge pensata o parlata è qualche cosa di astratto dagli enti, è un concetto generale, ed egli non ha ancora se non la percezione e concezione di enti individuali e nulla più.

Adunque acciocchè l'uomo possa paragonare la propria *azione* colla *legge*, e trovarla conforme o difforme, che è quello che fa il giudizio della coscienza, non basta la sola concezione degli enti individuali, e il moto spontaneo della volontà, che determina l'azione; ma oltre a ciò si esige una norma astratta e generale, che sia mediatrice a operare il confronto fra l'azione da farsi e gli enti concepiti. Ciò risul-

ta manifestamente dall' analisi del paragone. Io ho dimostrato mediante questa analisi, che l'operazione del paragone non si potrebbe fare quando si avessero due soli termini reali e nulla più; per esempio, due sensazioni di due bianchezze; ma che si richiede il concetto astratto, per esempio della bianchezza generale, a poterle insieme paragonare quelle due bianchezze, racchiudendosi in questo confronto l'applicazione dell' assioma: due cose uguali ad una terza sono uguali fra di loro (1).

Così nel caso nostro, l'uomo dee giudicare quest' azione retta e buona; quest' altra che sta per fare, malvagia e cattiva: o se si vuol conservare l' espressione che prima si rappresenterebbe alla mente dell' uomo, dee giudicare questa stima che egli fa dell' ente, uguale o non uguale all' esigenza dell' entità da lui concepita. Questo giudizio nol può fare se non abbia già astratto dall' ente il concetto di questa sua esigenza, che è la forza obbligante, la norma, il precetto, la legge.

Ora è dimostrato dall' *Ideologia*, che un' idea astratta non si forma se non coll' aiuto del linguaggio (2); il che prova esser necessario, acciocchè nasca nell' uom la coscienza, ch' egli si trovi in società, e riceva dal linguaggio, che è conservato dalla società, quello sviluppo che è necessario a potersi formare il concetto astratto dell' obbligazione. Lo stesso si verrebbe a rilevare considerando, che la coscienza è un giudizio che appartiene per lo meno al second' ordine di riflessioni, al qual ordine l' uomo non sale se non mediante il linguaggio, che riceve dalla società di altri esseri intelligenti siccome lui.

Che se poi supponiamo, che nella società stessa l' uomo trovi qualche maestro che gl' insegni o che gli pronunci la formola contenente la legge astratta; in tal caso il suo intendimento molto più prestamente giugne ad avere questa astrazione della legge. E così solitamente avviene, massime se fin dal principio del suo sviluppamento comunichi l' uomo con un essere intelligente a lui superiore, come avvenne al primo padre dell' uman genere, a cui Iddio stesso parlava.

E veramente, posto che ad un fanciulletto dicasi spesso dagli altri uomini fra' quali vive: « Tu devi far questo; Tu devi astenerti da quest' altro », ovvero: « Non bisogna far così; Questo va male »; in tali formole gli viene comunicata l' idea di dovere, di obbligazione, di legge, e questa, astratta dagli enti percepiti, come un essere di ragione. L' attenzione del fanciollo, volta naturalmente e tutta applicata a intendere il significato delle parole che gli si fanno suonare agli orecchi, sarà mossa mirabilmente da somiglianti discorsi a fissare l' idea della legge, del dovere, dell' obbligazione in astratto.

Che se l' uomo è eccitato a formarsi quest' astrazione dal linguaggio e dalla società che lo parla, convien confessare che l' idea astratta di legge gli si renderà ancora più distinta e divisa dagli enti percepiti, se incontrerà ch' egli soggiaccia alla seduzione: cioè se qualche essere malvagio verrà proponendogli e persuadendogli di operare il contrario del suo dovere, il male: conciossiachè in tal caso, come ho osservato di sopra, l'uomo sente da una parte l'esigenza dell' ente contro a cui lo si vuole indurre a peccare, dall' altra s'accorge che la proposta che gli vien fatta s'oppone all' esigenza dell' ente, la qual contrarietà fa risaltare nel suo intendimento, e sentire più vivamente nell' animo suo l' obbligazione che è in procinto di violare, secondo il solito procedere dell' umana intelligenza, che in virtù de' contrari e de' paragoni perfeziona il conoscere, marcando le differenze (3).

(1) *N. Saggio sull' origine delle Idee*. Sez. III, C. IV, art. xx.
(2) *N. Saggio* ecc. Sez. V, P. II, C. IV, art. III.
(3) Non sarà inutile riferire un luogo dell' acutissimo s. Agostino, che conferma ciò che noi qui diciamo. Il santo Dottore, dopo aver recato alcuni passi della lettera ai Romani, nei quali si dice che la legge fu l'occasion del peccato, soggiunge la riflessione, che se la legge produsse il peccato, il peccato poi diede all' uomo la cognizione di sè stesso, la consapevolezza della propria infermità. « Che dunque! v' ha egli a dubitarsi che la legge non sia stata data

Finalmente ciò che aiuta l'uomo oltremodo a fissare l'attenzion sua nella legge e nell' obbligazione astratta dagli enti, si è il venirgli proposta una legge positiva, il che pure si fa mediante un linguaggio.

Perocchè una legge positiva non è che la volontà di un essere che ha diritto di comandare, espressa con dei segni; e questa espressione è già sempre per sè una cosa astratta dagli enti a cui si riferisce. Per esempio questa formola: « Non mangerai de' frutti dell'albero della scienza del bene e del male », contiene una concezione già distinta da quella dell'albero della scienza del bene e del male, a cui si riferisce, di maniera che colla sola percezione di quell'albero l'uomo non avrebbe mai conosciuto questa legge. Venendo adunque intimata una tal legge, si hanno due cose; l'albero percepito, oggetto della legge, e la legge sopraggiunta. Di maniera che v'ha questa differenza notabile fra la legge positiva e la legge naturale, che nella legge positiva si distinguono sempre due cose, cioè a dire l'oggetto della legge, e la legge; all'incontro questo non è necessario che sempre avvenga nella legge naturale. Conciossiachè la legge naturale si trova nell'uomo che si sviluppa, in due successivi stati corrispondenti al grado del suo sviluppamento: nel primo non v'ha una legge distinta dagli enti concepiti; ma gli enti stessi concepiti sono altrettante leggi, manifestando colla quantità del loro essere la misura dell'operare verso di essi, e l'esigenza loro sentendosi non astratta, ma nella loro percezione medesima. A questo poi succede il secondo stato, quando l'uomo mosso da qualche eccitamento astrae questa esigenza, e ridottala in una espressione, dagli enti sussistenti la separa, e le fa acquistare una condizione simile a quella della legge positiva; cioè le dà una entità mentale formolata in parole, non aderente a questo o quell'ente, ma applicabile a tutti gli enti della stessa specie o dello stesso genere.

Or quando la legge acquistò nell'intendimento dell'uomo questa esistenza mentale sua propria, allora solo ella prende, secondo la proprietà del parlare, nome di legge; ed è perciò, che io ho fatto consistere l'essenza della legge in una nozione della mente, secondo la quale conviene operare (1); il che non toglie mica, che anteriormente a questa nozione d'astratta forma non esista la virtù della legge e dell'obbligazione: anzi vedemmo, che questa virtù è l'*esigenza* che manifestano gli enti, tostochè son percepiti, di essere riconosciuti per quello che sono, ma essa esigenza rimane innominata; chè non si dà un nome se non a ciò che ha un modo proprio di essere, e quella esigenza non ha un modo proprio di essere se non quando l'astrazione gliel'ha dato, cioè quando ell'è divenuta un essere mentale, astratto dagli enti, e applicabile qual misura agli enti.

San Paolo esprime cotesto convertirsi che fa l'*esigenza* degli enti in una vera *legge* formolata a similitudine della legge positiva là dove parla de' Gentili, che eran privi della legge positiva di Mosè. « Quando i Gentili, dice, i quali non hanno la leg-
« ge, fanno naturalmente quelle cose che sono della legge, non avendo essi cotal leg-
« ge, sono legge a sè medesimi. I quali mostrano scritta ne' loro cuori l'opera della
« legge, rendendo ad essi testimonio la loro coscienza, e fra di loro co' pensieri ac-

« acciocchè l'uomo *trovi* sè stesso? Perocchè fin a tanto che Iddio non gli proibiva il male, « l'uomo era nascoso a sè stesso. Egli non iscoperse le fiacche sue forze, sè non allora che « ricevette la legge vietante. Trovò dunque l'uomo sè stesso, trovò se stesso nelle male opera- « zioni. Dove fugge da sè? Dovunque fugga da sè, insegue sè stesso. E che gli giova la scienza « di sè ritrovatosi, se egli è rimorso dalla coscienza? » *Quid ergo? quid dubitamus ad hoc datam esse legem, ut inveniret se homo? Quando enim Deus non prohibebat a malo, latebat se homo: vires suas languidas non invenit, nisi quando legem prohibitionis accepit. Invenit ergo se, in malis invenit se. Quo fugit se? Quocumque enim fugerit se, sequitur se. Et quid ei prodest de se invento scientia, quem saucial conscientia?* S. Aug. Serm. CLIV, de verb. apost., Rom. VII, c. I, 1.

(1) *Principi della scienza Morale*, Cap. I, art. 1.

cusandosi o difendendosi » (1). Dice che i Gentili non hanno legge: questo è un primo tempo dell' umanità, in cui gli uomini non hanno ancora una legge formolata simile alla legge positiva, come era quella che avevano gli Ebrei. Dice in secondo luogo, che sebbene non avessero legge, tuttavia facevano *naturalmente* quelle cose che son della legge (2): questo è un secondo tempo dell' umanità, in cui si opera naturalmente e spontaneamente secondo l'esigenza degli enti. Dice in terzo luogo, che essi sono legge a sè stessi, consapevoli di far bene e di far male, accusandosi e difendendosi scambievolmente: questo è un terzo tempo dell'umanità, in cui gli uomini hanno osservata in sè stessi (mediante la coscienza i suoi rimorsi e la sua approvazione) l' esigenza degli enti, e l' hanno formolata con parole, come mostrano chiaramente nell' accusarsi e nel difendersi che essi fanno.

Ora tostochè l' uomo acquistò nell' animo suo quella nozione astratta e formolata, che si appella legge, egli può servirsi di lei a regola e norma delle sue azioni, e gli è vietato di agire nulla contro di essa.

Anzi egli spontaneamente tiene a norma delle sue operazioni la legge ridotta a tale stato; perocchè quella gli è di uso assai comodo, e nella sua mente si sta luminosa; di guisa che trae a sè l' attenzione libera e personale dell' uomo, molto più che non faceva l'esigenza degli enti, sentita in uno colla loro percezione, e non astrattamente.

Tuttavia si badi bene a non creder forse, che quando l' uomo è venuto in possesso di questa legge formolata, non senta egli più l'esigenza degli enti percepiti, che sentiva prima immediatamente e senza il mezzo della legge formolata. Perocchè gli enti percepiti continuano a far sentire immediatamente la propria esigenza nell' uomo che li percepisce (3); sebbene questa sia di quelle cose che nascono in noi e che sfuggono alla nostra osservazione, e ben sovente anche all' osservazione de' più sagaci filosofi. Primieramente l' operar nostro spontaneo, come più volte abbiam detto, è sempre difficile ad osservarsi ed analizzarsi, perchè non ha niente di nuovo e di straordinario, che chiami a sè la nostra facoltà di attendere e di riflettere. Secondamente, il più delle volte all' esigenza degli enti percepiti s'associa la legge formolata e divenuta regola comune e chiara del nostro operare; e questa ripete a sè tutta la nostra attenzione, sicchè ci persuadiamo, che noi operando non seguitiamo verun altro principio ma solo essa. Il fatto però va molto altramente: perocchè operano in noi contemporanei due principî regolanti le azioni nostre, cioè a dire, l' esigenza degli enti percepi-

(1) Rom. II.

(2) Merito di osservarsi l' esattezza scientifica che si trovo nelle espressioni di s. Paolo. Egli occenna in più luoghi il principio del *riconoscimento*, dove noi abbiamo fatto consistere l' essenza della moralità. Dice de' Gentili, che « ovendo essi *conosciuto* Iddio, non lo glorificorono siccome Dio » (Rom. 11). Ecco lo cognizione diretta di Dio, che esigevo come conseguenza la glorificazione di Dio, che è il riconoscimento pratico. Soggiunge: « e mutarono « lo gloria di Dio incorruttibile, nello similitudine dell'immagine di uomo corruttibile, e di uc« celli, e di quodrupedi, o di serpenti ». Ecco indicata l'efficacia dello volontà malvagia, che trasforma un essere in un altro, cioè che attribuisce od un essere ciò che appartiene od un altro, contro a quello che conoscono nell' essere percepito: di guisa che « commutarono, dice « l' Apostolo, la verità d' Iddio (la cognizione diretto, nella quale sta il vero concetto d'Iddio) « nella menzogna », cioè in una finzione della loro immaginativa. La stessa dottrina che pone, la *notizia dell'ente* essere ciò secondo cui si dee operare, mirabilmente s'esprime in quelle parole dette da' Gentili: non *probaverunt Deum habere in notitia*.

(3) Perciò la legge inserita in noi riceve acconciamente i due appellativi di *naturale* e di *razionale*. Dicesi *naturale* in quanto che la *natura* stessa degli enti, concepito che sia, è tosto legge o norma a noi di operare; dicesi *razionale* in quanto che è la ragione quello che *concepisce* gli enti, e più tardi estrae da essi l'*esigenza* o la formola. L' appellativo però di *legge naturale* conviene assai bene allo prima apparizione della legge, nello quale è ancora indivisa dalle *nature* degli enti, ma è, si può dire, essa *natura* concepita da noi; l' altro di *legge razionale* esprime assai meglio la seconda apparizione della legge nell'uomo, nella quale la legge è *astratta*, è divenuta essa stessa un' entità di ragione.

ti, dagli enti indivisa, e la legge formolata. L'operare dietro l'esigenza degli enti è un operare immediato, spontaneo, e, sebben razionale, tuttavia similissimo alle azioni prodotte dal sentimento, in quanto che sentimento si può dire in noi l'effetto che produce l'esigenza degli enti. L'operar poi dietro la legge formolata è un operare il più spesso con avvertenza o con elezione e anche con deliberazione.

Ma ciò che più merita una meditazione filosofica si è, che non solo l'uomo talora sentesi mosso ad operare da questi due principî nello stesso tempo, ma che questi due principî possono muoverlo fin anco in direzione contraria, il che spiega lo stato di *perplessità* nel quale noi talora ci ritroviamo.

E la ragione è chiara per chi ha ben comprese le cose ragionate. Quando l'uomo opera dietro la legge formolata, come fa l'uomo sviluppato, allora è necessario che intervenga l'*applicazione della legge* all'atto ch'egli vuol porre. Imperciocchè la legge formolata non è adereate agli enti, come vedemmo, ma da essi divisa ed estratta, come un essere mentale che sta da sè. Dunque non può l'uomo adoperarla mai a norma delle sue azioni, se prima non l'applica agli enti e alle azioni medesime ch'egli si propone di fare, giudicandole o conformi o difformi dalla legge. Ma in questa *applicazione* egli può sgarrare, e sgarra sovente senza avvedersene; in tal caso egli pronuncia un giudizio falso, dichiarando onesta quell'azione che è inonesta, o il contrario. Allora avviene che questo giudizio si trovi in contraddizione con quello che abbiamo detto senso o sentimento morale, e che nell'uomo v'abbiano due norme di operare l'una in lotta coll'altra.

E qui pure si vede assai chiaramente, come l'uomo non può determinarsi ad operare dietro la legge formolata, se non formandosi prima la *coscienza* delle sue azioni.

Perocchè la legge formolata non serve di norma alle azioni se non mediante l'*applicazione* di essa alle medesime, colla quale applicazione esse vengono giudicate oneste o inoneste, conformi o difformi dalla legge. Il qual giudizio sulle azioni che noi ci proponiamo di fare, è appunto la coscienza.

A chi dunque ci domandasse se la coscienza sia la regola prossima delle azioni umane, risponderemmo di sì; ma aggiungeremmo, non l'unica; perocchè v'hanno due regole prossime: 1.° il senso morale, che senza coscienza guida l'uomo alle azioni morali, e che è una legge non formolata, nè bisognevole di applicazione, poichè è immediatamente applicata da sè stessa, e annessa agli enti concepiti; e 2.° la *coscienza*, che è l'applicazione della legge formolata alle proprie individue azioni che ciascuno sta per fare.

CAPITOLO II.

DELLA MORALITÀ CHE DALLA COSCIENZA PROCEDE.

Ora egli è certo, che quando l'uomo possiede la legge formolata, e per essa si procaccia la coscienza morale delle sue operazioni, queste ricevono un cotal grado maggiore di moralità, cioè un merito o un demerito maggiore.

Il che avviene, perchè la norma del suo operare gli si è resa più luminosa, più distinta e più personale. La sua volontà può volere allora il bene più puramente, più avvertitamente, più deliberatamente.

Ma la ragione precipua della moralità, che cresce all'uomo col nascergli la coscienza, io penso che si debba cercare nello stato di decadimento in cui l'uomo si truva dopo il peccato.

Perocchè essendo egli piagato in tutte le sue potenze, anche il *senso morale* non val più a guidarlo con chiarezza e con efficacia. E ciò non perchè gli esseri percepiti non manifestino la naturale loro esigenza; ma perchè questa manifestazione

produce un languido sentimento nell' animo umano comparativamente all'altre sue tendenze depravate che lo strascinano dietro a sè e nol lasciano seguitare docilmente il lume razionale degli enti percepiti.

Di qui avviene che S. Paolo aggrava tanto il peccato degli Ebrei, attribuendo la gravezza di questo peccato all'aver essi ricevuta la legge positiva, per la quale si poteano formare una chiara e certa coscienza delle proprie operazioni: « Perocchè, « dice, la cognizione del peccato nasce dall'avere la legge (1). — Chè la legge opera « l'ira; imperocchè dove non è legge, non è prevaricazione » (2). E ancora: « Sino « alla legge era nel mondo il peccato: ma il peccato non s'imputava, non essendovi leg- « ge. — La legge poi sottentrò, acciocchè il delitto abbondasse » (3). Di nuovo: « Che direm dunque? La legge è peccato? Lungi da ciò. Ma pure non ho conosciuto « il peccato se non per la legge; perocchè io non conoscevo la concupiscenza, se la « legge non dicesse: Non consentire alla concupiscenza. Ma il peccato (originale, « che è nell' uomo anche bambino), presa l'occasion della legge, produsse in me per « mezzo della legge ogni concupiscenza. Conciossiachè senza la legge il peccato era « morto. Ed io vivea senza la legge già un tempo (cioè quando io ero bambino). Ma « essendo venuto il comandamento (quand'io acquistai coll' uso della riflessione noti- « zia della legge formolata), risuscitò il peccato » (4). Dice che non conosceva la concupiscenza, volendo dire, che chiaramente non sapea che l'opere della concupiscenza fossero peccato; perocchè l'uomo non ancora istruito nella legge formolata seguita gl'impulsi della natura senza riflettere, mosso dalla violenza di quest'impulsi, che l'occupano e il rapiscono a sè assai più fortemente che non faccia il tranquillo lume della ragione; il che presta una cotale scusa al peccar dell'uomo; e sebbene tutto questo disordine orignale senza la fede in Cristo conduca dietro a sè per natural suo conseguente la dannazione, tuttavia non merita una speciale ed espressa imputazione.

Egli è per la ragione medesima che l'Apostolo condanna i Gentili, sebben non avessero la legge mosaica.

Egli li condanna perchè dimostravano a chiare note di essere pervenuti ad avere una legge naturale già formolata, dietro la quale si fabbricavano la coscienza delle proprie operazioni.

L'Apostolo adduce in prova di ciò i giudizî ch'essi facevano, co' quali scambievolmente si condannavano od assolvevano, i quali giudizî sono l'applicazione della legge formolata, e non potevano esser fatti senza di essa: « Per il che, dice, tu, o uomo « qual sia, che giudichi, sei inescusabile; conciossiachè in quello che tu giudichi altrui « condanni te stesso; perocchè fai quelle cose che tu riprovi » (5). Le quali parole s'accordano a quelle di Gesù Cristo, che prescrivono di non voler giudicare per non essere giudicati (6). S'accordano pure a quell'altre di Cristo medesimo: « Se io non fossi « venuto e non avessi loro parlato (ecco il linguaggio che rende formolata la legge), « non avrebbero il peccato: or poi non hanno scusa del loro peccato » (7): il che torna a un dire: « Se io non avessi proposta loro la mia legge, essi avrebbero bensì avuto il peccato originale e le sue conseguenze; ma sarebbero stati scusabili per l'ignoranza e cecità della mente, in cui si trovavano, procedente dal fumo della concupiscenza. Ma io colle mie parole ho resa chiara la verità, e dato lor forza di vederla e di seguitarla »: ricadono adunque loro in capo tutte le conseguenze del peccato d'origine. « Se foste stati ciechi, dice ancora, voi non avreste il peccato: ora poi andate

(1) Rom. III.
(2) Rom. IV.
(3) Rom. V.
(4) Rom. VII.
(5) Rom. II.
(6) Matth. VII.
(7) Jo. III.

« dicendo di vedere; dunque dura il vostro peccato » (1). E perocchè il porre una legge formolata tira dopo di sè il bisogno dell'applicaziono della legge, come abbiam veduto, che consiste in un giudizio; per questo Cristo, banditore della legge nuova, dice: « Io venni in questo mondo a fare il giudicio, acciocchè quelli che non vedono « veggano, e quelli che vedono diventino ciechi » (2). Quelli che non vedevano, erano i semplici non dotti nella legge positiva, e che più tosto seguitavano a loro norma il senso morale, i quali però non erano aggravati di tante colpe, e si lasciavano facilmente illuminare; quelli che vedevano poi erano i dotti nella legge mosaica, che contenti di conoscerla, non l'osservavano.

CAPITOLO III.

DELLA GENESI E DELLO SVILUPPO DELLA SCIENZA MORALE NELL' UOMO.

La *coscienza* adunque nasce nell'uomo necessariamente quando egli viene in possesso della legge astratta e formolata, e dee dietro a quella operare (3).

Venuto a tal termine, egli non può a meno di applicare la legge all'azione particolare che sta facendo, e di portarne giudizio, il che viene a dire, di formarsene la coscienza.

Ma primieramente; la legge astratta e formolata, che quinci innanzi chiameremo *legge* senza più (4), riceve diversi stati nell'umana mente, i quali danno origine a diverse maniere di coscienza.

Di più, non sempre l'uomo eseguisce dirittamente l'applicazione della legge a ciò che sta per fare, o non l'eseguisce sempre alla stessa maniera e però dalla varia guisa di applicare la legge procedono diversi giudizi sulle sue azioni particolari, e diversi modi di coscienza.

Le diverse maniere dunque della coscienza nascono,

1.° Dai diversi stati che ha nella mente umana la legge che si applica alle proprie azioni;

2.° Dai diversi modi coi quali la legge si applica nel giudizio che facciamo di esse azioni;

In questo capitolo ragioneremo de' diversi stati che tiene la legge nell'umana mente varianti secondo il progressivo sviluppo di essa mente; e nel capitolo che viene appresso ragioneremo dei diversi modi di applicare la legge alle proprie azioni particolari e di giudicarle.

Cercare i diversi stati che prende la legge nell'umana mente secondo i passi del progressivo suo sviluppamento, è quanto cercare come nasca, cresca e si perfezioni la *scienza morale* nell'uomo. Perocchè la scienza morale non è finalmente altro che

(1) Jo. IX.
(2) Ib.
(3) C. prec.
(4) Questa maniera di parlare è propria, ed è conforme all'uso di s. Paolo (Rom. I.) Si considerino attentamente queste parole di Tertulliano che commentano le parole dell'Apostolo; *Si judicabit Deus occulta hominum, tam eorum qui in lege deliquerunt, quam eorum qui sine lege, quia et hi legem ignorant et natura faciunt quae sunt legis: utique hos Deus judicabit, cujus sunt et lex, et ipsa natura, quae legis est instar ignorantibus legem* (L. V *contr. Marcionem* c. XIII). Qui si dice 1.° che la *natura* teneva il luogo della *legge* a' Gentili. Questo è appunto quello che dico io, che gli *enti* stessi, o sia la *natura* degli enti concepiti, sono da prima la norma dell'uomo; da cui solo più tardi si assume la formola della legge. 2.° In questo primo stato gli uomini si dicono senza *legge*, appunto perchè fino a tanto che l'obbligazione morale si manifesta in questo primo modo non astratta dagli enti, sebbene efficace ed obbligatoria, pure non merita il nome di *legge*, secondo l'uso comune di questa parola.

il complesso di tutte le leggi morali bene ordinate fra loro, o sia di tutte le formole obbligatorie, che costituiscono altrettante norme morali delle umane azioni.

Questa ricerca adunque ci conduce a delineare una storia filosofica dello sviluppo dello spirito umano rispetto alle nozioni morali, storia di fatti non contingenti, ma necessarî, poste alcune condizioni positive. Non dobbiam noi dunque cercare quali accidenti possa sofferire questo sviluppo della umana mente dalle circostanze positive e accidentali. Mi spiegherò con un esempio. Egli è certo che se degli uomini che furono due mil' anni avanti di noi, parlassero ai selvaggi che presentemente si trovano sul globo, al fine di ammaestrarli nelle morali cognizioni, quegli antichi userebbero una lingua costruita assai diversamente dalla nostra, fatta con una logica proporzionata al grado dello sviluppamento loro molto minore del nostro : ond essi porgerebbero alle menti de' selvaggi delle idee meno astratte e meno distinte delle nostre. Di qui avverrebbe che il processo de' pensieri che dovrebbe seguirne nella mente di que' selvaggi, sarebbe diverso da quello che succederebbe in essi quando udissero a parlar noi comunicanti loro le cose secondo il nostro modo di concepire. Tuttavia in entrambi i casi la mente e l'animo de' selvaggi osserverebbe nel suo svilupparsi le stesse leggi logiche e psicologiche, tuttochè la circostanza accidentale, sotto la quale quelle leggi operarono, sieno diverse.

Noi dunque qui dobbiamo trascurare queste circostanze accidentali, non cercando che i costanti risultamenti dello sviluppo dell' intendimento rispetto alle morali cognizioni.

ARTICOLO I.

L' uomo si forma prima delle formole morali specifiche, *e poi delle formole* morali generiche.

Conviene primieramente stabilire il principio generale, che l' uomo, nel formarsi le nozioni astratte che debbono servire di norma morale alle sue azioni, ubbidisce a quelle leggi stesse logiche e psicologiche, a cui va soggetta la formazione di tutti gli altri astratti.

Ora l' Ideologia dimostra, che gli astratti nell' umano intendimento hanno due gradi, sono cioè o specie o generi (1).

Essendo dunque ogni norma morale un' idea astratta, ella sarà sempre conseguentemente o specifica o generica.

Questa è la prima e fondamentale divisione di tutte le formole obbligatorie : le quali o si pronunciano sì fattamente che risguardano una specie di enti, o sì fattamente che ne risguardano un intero genere. Come dunque si classificano in ispecie ed in generi gli enti, così si classificano in ispecifiche e in generiche le formole obbligatorie o, se piace così chiamarle, gl' imperativi morali (2).

Per esempio, piglisi la specie umana : gl' imperativi, che riguardano immediatamente questa specie, costituiscono altrettante leggi *specifiche*.

Queste leggi specifiche si generalizzino ; si convertiranno in altre; che avranno per oggetto il genere degli esseri intelligenti, e però saranno *generiche*.

Non uccidere ; questo è un imperativo specifico, perchè risguarda la specie umana. Non odiare ; questo è un imperativo generico o universale, perocchè risguarda tutti gli enti intelligenti, o tutti gli enti affatto.

Chi dunque volesse comporre la scienza morale, dovrebbe attentamente consi-

(1) È necessario richiamarsi alla mente la teoria delle specie e de' generi da noi esposta nel *N. Saggio* ec. Sez. V, P. V, c. I, art. v.

(2) Sopra tutte lo *specie* e sopra tutti i *generi* noi poniamo tre CATEGORIE, l' una delle quali è quella dell' *entità morale* in universale.

derare le specie e i generi degli enti, e con questo fondamento venir poi compartendo in una gerarchia ordinatissima le varie formole obbligatorie.

Dovrebbe quindi medesimo notare, come ogni specie abbia tre *modi*, e sia ora *piena*, ora *astratta-imperfetta* ed ora *piena perfetta* (1); e come il genere pure sia di tre maniere, *reale*, *mentale* e *nominale*; e di poi dimostrare, come a ciascuna di queste varie forme delle *specie* e de' *generi* risponde una classe d'imperativi morali; e come gl'imperativi d'una classe non si debbon confondere con quelli dell'altra, nè recare in mezzo ora gli uni ora gli altri promiscuamente, come si fa nei comuni trattati di Etica.

Sopra gl'*imperativi* poi *specifici* o *generici* si leva l'*imperativo universale e categorico*, che di tutti è capo e principio, e che mirabilmente assume ed unifica in sè la morale disciplina.

Che se si considerano queste diverse formole imperative rispetto all'operazione dello spirito che le concepisce, facilmente si viene a conoscere che le *formole specifiche*, le quali non astraggono che dalla sussistenza dell'ente, e da'suoi accidenti (essendo che appartengono alla *specie astratta* (2)), sono d'un ordine inferiore di riflessione, e che le formole generiche sono d'un ordine superiore; essendo necessario che lo spirito rifletta sopra le formole specifiche acciocchè egli possa renderle generiche: almeno trattandosi di *generi mentali*. Conciossiachè i *generi reali*, avendo il loro fondamento in natura, potrebbero astrarsi dirittamente senza l'intermedio delle astrazioni specifiche.

Quanto poi i generi mentali sono più elevati e vasti, tanto esigono più elevata la riflessione a potersi esprimere in parole. E come le riflessioni più elevate non posson formarsi senza che siensi formate prima le meno elevate, così s'intende il perchè la *morale* cominci dall'esser composta di sentenze che sono altrettante formole specifiche, e solo col lungo progresso del tempo queste si generalizzino, ed acquistino, espresse in proposizioni sempre più generali, un aspetto più scientifico, più nobile, e più soddisfacente alla mente, sebben dalle applicazioni pratiche ognor più lontano.

Ed appunto dalla varia condizione di queste applicazioni pratiche nascono nell'atto dell'operare le varie coscienze.

Perocchè ciascuna delle formole, o specifica o generica, può servir di norma alla nostra azione; ma la specifica facilmente, e talora immediatamente si applica a giudicar dell'azione che ci proponiamo di fare, quando la generica non può applicarsi all'azione nostra senza prima dedur da essa la formola specifica quasi mediatrice dell'applicazione.

Quindi l'uomo che tiene a norma di suo operare delle formole generiche, sarà più soggetto ad errare nel formarsi la coscienza delle sue azioni, che non sia l'uomo che si forma questa coscienza mediante delle formole specifiche. Al contrario, il primo avrà un sentimento maggiore della dignità della vita morale, che non il secondo; perocchè le formole generiche contengono la ragione delle specifiche, come quelle che s'accostano più da vicino all'*imperativo categorico*, sede dell'evidenza dell'obbligazione. Di qui è che gli uomini dotti sogliono parlare più degnamente delle cose morali, che concepiscono in un aspetto più universale; e tuttavia nelle conseguenze vicine alla pratica e nel loro operare si veggono assai men sicuri degli uomini comuni, i quali si regolano più semplicemente mediante de'precetti specifici; appunto perchè quelli applicando i principî universali al regolamento della propria vita, sbagliano fa-

(1) Ved. *N. Saggio* ec. l. cit.

(2) Le formole appartenenti alle specie *piena-imperfetta* si potrebbero esprimere in parole, volendo; ma si farebbe inutilmente, e non verrebbesi mai a capo di esprimerle tutte, che sono innumerabili. Esse non si trovano in nessun libro di Etica, per la ragione stessa per la quale in nessun linguaggio si trovano i vocaboli che seguino le idee specifiche-piene-imperfette: onde questa classe d'idee fuggì generalmente anche all'osservazione degli ideologi.

cilmente a cagione della lontananza di questi principî dalla vita stessa, e della lunga catena di proposizioni intermedie che debbono percorrere colla mente innanzi di pervenire a conchiudere l'ultimo giudizio sull'azione che stanno per fare.

A cagion d'esempio, la formola morale: « si dee giovare alla patria », è più generica di quest'altra: « si dee lasciare a' magistrati la punizione dei rei »; perocchè la necessità di magistrati e di giudici che esclusivamente facciano sentenza dei delitti che vengono commessi da' singoli cittadini, apparisce da questo, che è necessario conservare l'ordine nella repubblica, col mantenimento del quale la patria viene giovata. Ora se taluno vi avesse, il quale regolasse le sue operazioni unicamente con quel principio più generale di dover giovare alla patria, potrebbe errare contro al rispetto dovuto a' magistrati, più facilmente di colui che si regolasse colla norma men generale di dover lasciare a' magistrati il conoscere de' delitti: ed errando quel primo, potrebbe più facilmente del secondo formarsi un'erronea coscienza. Conosca quel primo un delinquente e malvagio uomo: potrebb'egli credersi lecito d'ucciderlo, argomentando in questo modo: « ognuno dee giovare alla patria; ma il toglier di mezzo i malvagi è un gran bene che si fa alla patria; dunque l'atto mio con cui io purgo la patria da questo scellerato è una preclara operazione. » Un tal modo di applicare il principio generale è falso; ma il principio generale stesso, quando serva di regola egli solo ad un uomo, e quest'uomo rifiuti di tenere a sue norme delle formole inferiori, dà facilmente l'occasione e il pretesto di errare, specialmente se l'uomo è già in parte abbacinato da passioni. E veramente il principio « si dee giovare alla patria » non determina ancora i mezzi onesti e buoni, co' quali convenga giovarle; non determina i mezzi giovevoli veramente: il perchè restando questi a determinarsi, l'uomo che usa di quel principio, può prendere de' mezzi di utilità apparente per de' mezzi di utilità vera e reale. All'incontro quell'altro uomo, che tiene per sua guida la formola men generale « di dover lasciare a' magistrati la punizione « de' rei », non può errare in questo; chè la formola essendo speciale, determina ella stessa il mezzo di pubblica utilità vera e non apparente. Che se poi il primo, in vece di applicare immediatamente quel principio generale, discende prima alla formola speciale, e usa di questa quasi di mediatrice a giudicare della sua operazione, allora egli ha evitato l'errore.

ARTICOLO II.

L'uomo si forma prima delle formole morali risguardanti gli enti considerati in sè stessi, e poi delle formole risguardanti gli enti nelle varie relazioni fra loro.

§ I.

Formole risguardanti gli enti considerati in sè stessi.

Le leggi a cui soggiace lo sviluppamento dell'umana intelligenza, danno dopo di ciò questo risultato, che « l'uomo in isviluppandosi giunge prima a formarsi delle formole morali risguardanti gli enti considerati in sè stessi, e poi delle formole risguardanti gli enti nelle varie loro relazioni ».

E di vero, l'uomo percepisce prima gli enti singolari, poi più enti insieme; poi egli distingue, e rileva le relazioni che serbano fra loro.

Egli è manifesto che non può vedere le relazioni fra più enti, chi prima non abbia percepito gli enti singolari. Laonde la notizia delle relazioni fra gli enti, appartiene alla facoltà di riflettere, a delle riflessioni di un ordine meno o più elevato, secondo la qualità degli enti stessi singolari, de' quali si van discuoprendo le relazioni.

Ancora è manifesto, che non può l'uomo conoscere i doveri che egli ha verso un ente, se non a condizione di aver prima percepito quest'ente; come non può conoscere i doveri che a lui nascono dalle relazioni degli enti, se non a condizione di aver prima concepito queste relazioni.

I doveri adunque verso gli enti in sè stessi, si scoprono prima che non sieno i doveri nascenti dalle relazioni degli enti fra loro; e però le formole imperative che esprimono que' doveri, sono antecedenti, nell'origine della scienza morale, alle formole imperative che esprimono questi secondi: veniamo ad un esempio.

L'uomo conoscerà prima non doversi nell'unione de'sessi far cosa alcuna contraria e ingiuriosa alla generazione de' figliuoli, e solamente più tardi si accorgerà dell'inconvenienza della poligamia. Perocchè la prima cosa si conosce facilmente dalla sola dignità della creatura ragionevole; ma a conoscere la seconda fa bisogno osservare la relazione di più mogli contemporanee, e le inconvenienze che si trovano nella relazione di questa contemporaneità.

Qui però è da attender bene ad una specie di eccezione, a cui va soggetta la legge logica che stabiliamo come precedente al nascimento delle varie formole morali.

Molte relazioni degli enti sono dagli uomini conosciute a principio per la natura sintetica o complessiva delle prime percezioni umane. Infatti da principio l'uomo percepisce, almeno mediante la vista, tutto l'universo in una sola percezione; e col distinguere gli enti, ne ferma poi le differenze, e ne avverte le relazioni. Non sa però perfettamente, nè coglie tosto le relazioni lontane, o troppo astratte. o complicate. Le relazioni di padre e madre, di fratelli, di marito e moglie, vengono concepite quasi col primo concepirsi di questi enti, ma confusamente. Dico confusamente, perchè nel padre e nella madre a principio non vede il fanciullo che degli esseri che hanno cura di lui e potenza su di lui, e a cui si affeziona naturalmente per consuetudine e per gratitudine, senza intendere tuttavia in che propriamente consista la nozione di padre. Laonde è da dirsi che l'uomo percepisce gli enti mediante una relazione di essi con lui, consistente nella azione che gli enti fanno sopra di lui, e in ciò che vi aggiunge l'intendimento percipiente: egli sente nel primo percepire di un ente, ch'esso, poniamo, è piacevole alla sua natura, o che gli cagiona dispiacere; intende in appresso, che è simile a lui o dissimile; e queste relazioni sono il fondamento de'primi doveri, ch'egli sente d'avere verso degli enti.

Le prime relazioni adunque che l'uomo conosce sono: 1.° quelle che gli enti hanno immediatamente con lui; 2.° quelle che l'uomo suppone od immagina che abbiano gli enti percepiti fra di loro, argomentando dall'analogia di sè stesso, come fa quando giudica che tutti gli altri enti abbiano il sentimento e l'intelligenza che ha egli (1).

Queste prime relazioni poi non sono già apprese dall'uomo come relazioni, ma sono gli enti stessi percepiti sotto un aspetto particolare nascente dall'azione speciale che esercitano su di lui, ed egli su di essi. Così il colore non viene appreso nell'ente come un'azione dell'ente su di noi (nel che starebbe la relaziene), ma come l'ente stesso colorito. La paternità non è appresa come la relazione dell'essere generante col generato; ma è sol appreso un uomo benefico e amorevole che si chiama padre.

Le seconde relazioni pure non si apprendono a principio come relazioni, ma come qualità comprese nell'ente concepito. Che un essere abbia la relazione di ugua.

(1) Acconciamente l'autrice del bell'*Essai sur l'éducation de l'enfance* (*Genève* 1837) dice: *On voit communément les très-jeunes enfans attribuer aux objets inanimés les facultés de la vie; et cette illusion triple leurs craintes ou leurs plaisirs. Un portrait les regarde; la table souffre lorsq'on la frappe. Qui ne connait le rôle actif que joue auprès d'un si grand nombre d'enfans le petit doigt de leur mère ou de leur bonne? Ce ministre de la police secrète écoute, répond, dénonce les coupables, qui ne voient rien de trop surprenant dans un fait aussi absurde.*

glianza con noi, non s'apprende coll'astrazione di questa uguaglianza, ma solo coll'immaginare direttamente nell'ente un sentimento e una intelligenza come in noi stessi, nell'immaginare noi stessi in quell'ente.

Ma queste relazioni poscia si astraggono, e allora divengono vere *relazioni* esistenti come tali nel concetto del nostro intendimento (1), e quivi danno la base ad altre formole morali.

§ 2.

Formole risguardanti gli enti in relazione fra essi.

Fatta dunque eccezione a queste relazioni comprese nella concezione degli enti le altre tutte si scuoprono posteriormente secondo che cade in acconcio di metter più enti a paragone fra essi. E per lo più abbiamo l'acconcio nelle circostanze sopravvenienti.

Facciasi un contratto, o un'associazione qualsiasi: da questo già nascono de' patti fra i contraenti, nascono delle relazioni fra gli associati, che sono fondamenti a nuove formole obbligatorie. Quindi l'ordinamento della società civile accrebbe la scienza morale d'un numero oltre modo grande di formole morali.

Allo stesso modo, quanto più si vanno scuoprendo gli usi delle cose, ed i loro effetti a bene o a male dell'umanità, tanto più cresce il numero de' morali doveri che regolano l'uomo in tutto, e perciò ancora nell'adoperamento delle cose, o sieno naturali, o artificiali.

Che se noi vogliam vedere il rapporto che queste formole hanno colla facoltà di riflettere, affine di distribuirle secondo gli *ordini delle riflessioni*, egli è mestieri che semplifichiamo tutta questa dottrina, cercando un principio che ci diriga nel classificare secondo gli ordini delle riflessioni tali doveri: e il principio sarà il seguente:

« Le relazioni degli enti, che fondano delle obbligazioni morali, si richiamano « tutte a due capi, cioè all'*essere*, e al *fare* delle cose ».

Quindi le formole morali che da quelle relazioni si originano, 1.° o risguardano il loro prezzo rispettivo, 2.° o le loro azioni immediate o mediate, buone o cattive ne' loro effetti.

Se si tratta di enti semplici, le prime formole che risguardano le relazioni del rispettivo prezzo (della rispettiva entità) di essi sono quelle stesse, che dicemmo provenire dalla percezione e dalla concezione degli enti, meglio distinte colle differenze rilevate fra questi; se poi si tratta di enti complessi, di enti composti di più enti, come sarebbero le relazioni che hanno fra loro le società e tutti i corpi morali: queste formole vengono dopo le prime, ed esigono un più alto ordine di riflessione: veggiamolo in un caso speciale.

Una formola proveniente dalla concezione degli enti semplici sarà questa: « L'uomo non dee essere mezzo all'altro uomo ». Che se io considero l'uomo nella relazione che ha colle bestie, ne caverò questa formola: « L'uomo è più stimabile della bestia, potendo questa servir di mezzo all'uomo, e non quello »: la qual formola non differisce essenzialmente dalla prima; ma è più marcata della prima, perchè rileva meglio ciò che si dee all'uomo, mediante la differenza di lui dalla bestia. Questa seconda formola è dunque una di quelle fondate sulle relazioni del rispettivo valore delle

(1) « L'uomo non dee nuocere all'altr'uomo », questa è una formola della prima specie, in cui la *relazione* non è ancor divisa dalla concezione dell'ente uomo. » Non dei nuocere al tuo simile », è una formola della seconda specie, in cui la *relazione di somiglianza* è divisa ed astratta dall'ente uomo ed espressa come tale. Or questa seconda formola si trova posteriormente alla prima, nella quale quella è implicita. Esprime anche la ragione della prima; imperocchè la ragione per la quale l'uomo non dee nuocere all'altr'uomo, si è perchè egli è un suo simile.

cose semplici. Se poi io paragono un uomo a quell' unione di uomini che forma una famiglia, mi verrà formata la formola seguente : « Una famiglia val più d' un uomo solo, e però nel caso di collisione io debbo preferire (*ceteris paribus*) la salute di quella alla salute di questo ». Se di più io paragono una famiglia ad un complesso di famiglie insieme associate, n' avrò quest' altra formola : « Molte famiglie valgono più di una famiglia sola, e però io debbo preferire la salvezza di quelle molte alla salvezza di quest'una. » Tali formole sono fondate sulle relazioni di enti semplici con enti complessi, o di enti complessi con altri enti complessi. Egli è evidente, che l'ente complesso suppone gli enti semplici da cui si forma ; e però è medesimamente evidente, che io non posso fare il paragone di enti complessi, se non con un atto di riflessione appartenente ad un ordine superiore a quello, col quale fra di loro raffronto gli enti semplici. Gli enti complessi poi essi medesimi sono di diverse nature, più o meno complicati, più o meno artificiati, e i loro concetti perciò medesimo non appartengono allo stesso ordine di riflessione ; ma hanno una certa gerarchia, taluni appartenendo ad un ordine più elevato, e taluni ad un ordine meno elevato.

Quanto poi a quelle relazioni che hanno l'origine nel *fare* delle cose, cioè nelle loro mutue azioni, esse danno la base alle formole obbligatorie secondo la condizione de' loro *effetti*.

Perocchè sieno quali si vogliano le azioni, e incatenate quanto piaccia fra loro, esse devono finalmente portare un effetto buono o cattivo, utile o dannoso agli enti oggetti dell' azione. Ora dal principio universalissimo di dover far bene e non male agli enti tutti, che è una formola imperativa molto generica, ne procedono molt'altre meno generali o anche speciali, che proibiscono o approvano il dar opera a certe azioni di mal effetto, o a cert' altre di buono effetto.

Ma l'effetto ultimo delle azioni degli enti fra loro non si rileva sempre con eguale facilità, ma progressivamente secondo l'avanzare delle intellettive operazioni degli uomini : e ciò nasce secondo le ragioni seguenti.

1.° Talora l'effetto ultimo è immediato, ma talora vi ha una serie di cause l'una all' altra subordinate, le quali apportano finalmente l'effetto. Ora egli è facile conoscere e giudicare l' effetto immediato ; ma non è ugualmente facile conoscere e giudicare l'utilità o dannosità dell' effetto mediato ed ultimo ; e tanto più questo è difficile a conoscersi e giudicarsi, quant' egli è più distante dalla prima cagione. Indi una apparente contrarietà di giudizi, avvenendo che altri giudichi buona un' azione perchè egli ferma la sua attenzione all' effetto immediato che è vantaggioso, altri giudichi rea quella stessa azione perchè egli considera gli effetti mediati e lontani, e il complesso di questi effetti, che ritrova pernicioso.

Di qui procede nuovamente la diversità delle coscienze.

Procede ancora, che la coscienza di un uomo rimangasi talora incerta e dubbiosa, per cagione che egli vede tutta la difficoltà di fare completo ed intero il calcolo della somma degli effetti anche più rimoti; quando altri si forma una coscienza certa con facilità, perchè il suo sguardo non trapassa un certo limite nelle serie degli effetti e crede compito il calcolo comprendendovi solo gli effetti ch' egli vede senza sospettare che ve ne siano di più lontani.

E anche qui non dee esser difficile l'avvertire, che se il giudizio sull' effetto immediato di un' opera qualsivoglia appartiene ad una data riflessione, non si può calcolare l' effetto mediato o totale, se non con una riflessione di un ordine più elevato, e tanto più elevato, quanto la serie delle cagioni e degli effetti è più lunga e moltiplice; sicchè la scienza morale secondo questo punto di vista progredisce dall' invenzione di quelle formole che risguardano gli effetti immediati delle azioni delle cose, all' invenzione di quelle che risguardano gli effetti più e più mediati, e più e più totali.

Medesimamente si può calcolare l'effetto di più agenti mossi contemporaneamente e l'effetto di meno agenti ; e il calcolo sulle azioni mutue e loro effetti di più agenti

messi contemporaneamente in movimento, appartieoe ad una maggior riflessione che non sia il calcolo di meno agenti; e però le formole morali che trattano di que' primi, sono inventate posteriormente a quelle che trattano di questi secondi.

2.° Havvi un'altra ragione, secondo la quale progredisce la scienza morale oel l'inventare le formole obbligatorie spettanti al *fare* delle cose.

Io posso conoscere l'effetto di un'azione o di più azioni e cause in sè stesso considerato. Ma per rilevarne il vero prezzo talora mi è bisogno giudicarlo in relazione con tutte quelle circostanze da cui egli è accompagoato. Poniamo che questo effetto avesse sua sede in qualche membro di un corpo complesso, o sia questo fisico o morale. Io rileverò ottimamente che quell'effetto giova a quel membro ove ha sua sede. Vien forse da questo, ch'egli giovi a tutto il corpo a cui quel membro appartiene? non sempre, nè necessariameote.

Poniamo, il bere buona dose di vioo o d'altro liquore spiritoso rinforzerà alquanto lo stomaco, e però l'effetto così preso isolatamente sarà buono. Ma se noi avessimo una condizione di corpo morbosa o per qualche lenta infiammazione o per abbondanza di sangue, non sarà egli vero che questo momentaneo rinforzo dello stomaco sarà dannosissimo anzi che utile, alla condizione di tutto il corpo?

Ogni parte dee essere cooveniente al tutto; quindi giudicherei male della bellezza di un ornamento, se non considerassi il luogo dove egli è collocato; giudicherei male togliendo tosto a lodare un pezzo staccato da una macchina, senza considerare la proporzione che quel pezzo ha colla macchina intera a cui appartiene. Il bene od il male adunque di un dato effetto consiste non solo in sè stesso, ma nella convenienza di lui con tutte le cose che lo circondano, e che a lui hanno relazione. Nella storia della dottrioa morale si trova il tempo in cui la mente umana giunse ad osservare questa verità: e ne fu sì fattamente compresa che tentò di fabbricare sopra di lei sola tutta la morale. Ognuno intende che voglio accennare agli Stoici, i quali posero il principio della morale nella ***convenienza*** (1).

Ma questo principio che è molto generico, non è ancora universale.

Tuttavia stannosi ordinate sotto di esso diverse formole men generali, e speciali che si sviluppano progressivamente.

La ragione di questa progressione sta qui, che l'uomo stende successivamente il giudizio ch'egli porta sulla bontà di un effetto, a circostanze concomitanti, e più molte, e più lontane, facendo entrare nel suo calcolo sempre nuove relazioni: in una parola, giudicando l'effetto non in sè solo, ma come parte di un corpo o fisico o morale più esteso, o fioalmente come parte di un'idea complessa più ampia.

Ed anche qui gli ordini delle riflessioni a cui appartengono queste formole morali che successivamente si rinvengono, vanno nella stessa ragione.

Ora noi già vedemmo, che quante sono le formole morali imperative, altrettante vi sono o vi possono avere coscienze. Perocchè io mi formo la coscienza sempre in virtù di una norma, che applico all'azione che mi propongo di fare, e colla quale ne fo il giudizio. La coscienza adunque subisce nell'uman genere delle modificazioni corrispondenti a quelle delle ***opinioni morali***; e secondo il progresso della scienza morale e l'invenziooe successiva delle diverse formole imperative, appariscono, si può dire, nuove diverse coscienze nell'uomo, e nell'iotera umanità.

(1) Per giungere a trovare una formola molto generica non è già necessario che l'intendimento sia passato per tutte le formole meno generiche o speciali a quella sottordinate; basta che abbia riflettuto sopra alcuna di esse, o sopr'esse abbia eseguita l'operazione dell'astrarre. Allo stesso modo non è necessario se non di aver osservato in diversi casi questa verità, che la parte di un tutto non si può giudicare buona o cattiva, se non considerandola in relazione col tutto stesso, perchè si possa astrarne la formola imperativa generale della convenienza stoica, che si potrebbe esprimer così: « non si dee far cosa che non abbia *convenienza* con tutte « l'altre, colle quali ella formi, almeno mentalmente, un cotal tutto ».

Di più, quanto è maggiore il numero delle formole imperative, tanto più facilmente la coscienza degli uomini è dubbia o perplessa, e subisce altre modificazioni; non essendo assurdo, che gli uomini, portando il giudizio prossimo delle loro proprie azioni secondo formole o norme diverse, ne traggano risultamenti diversi, e quindi decisioni contraddittorie, le quali possono cadere anco nello stesso uomo, e lasciare la sua coscienza perplessa, incerta e dubbiosa.

§ 3.

Deduzione delle leggi positive dalle leggi razionali.

La *legge positiva* ha il suo fondamento nella *legge razionale*. Acciocchè noi veggiamo il chiaro di questa verità, ei conviene stabilire che cosa intendiamo per legge positiva.

Legge positiva per noi è propriamente la volontà di un essere manifestata ad altri esseri acciocchè l'eseguiscano, inducente in essi obbligazione di eseguirla non per altra cagione, ma solo perchè è volontà di quell'essere che loro la comunica.

Dalla qual definizione vedesi in primo luogo, che altro è la legge positiva, altro è la legge razionale: perocchè la legge razionale ha sempre una ragione di sè che non è la mera volontà del legislatore, una ragion proveniente, come abbiamo già veduto, o dalla convenienza o dalla utilità (considerata questa nell'*oggetto* del dovere e non nel *soggetto* che eseguisce il dovere); quando la legge positiva non ha per sua ragione che la semplice volontà del legislatore intrinsecamente pregevole e rispettabile, e la *convenienza* di eseguire quella volontà.

In secondo luogo vedesi, che la legge positiva non è tuttavia priva di ragione; ma questa ragione sta nell'eminenza della volontà che la costituisce, e non in altro: e perciò non iscaturisce dalla *forma reale dell'essere* (utilità), nè dalla *forma ideale* (convenienza necessaria), ma dalla *forma morale* (convenienza ipotetica, o arbitraria).

Terzo, vedesi che il fonte di tutte le leggi positive, propriamente parlando, non può essere che la volontà di Dio; poichè questa volontà sola è buona per sè stessa, per sè stessa amabile, ed osservabile, ed è tanto augusta e sublime cosa, che agguaglia la ragione divina; sicchè giustamente s. Agostino pone per fonte delle leggi ugualmente la ragione e la volontà di Dio, definendo la legge: *ratio, seu voluntas Dei*.

Quarto, si scorge che se Iddio proponesse agli uomini qualche legge che pienamente s'accordasse e fosse identica colla legge naturale, come sarebbe il comandamento di « non uccidere », in tal caso la legge così da Dio positivamente promulgata avrebbe ad un tempo la ragione di vera legge naturale, e di vera legge positiva divina; ed acquisterebbe con ciò maggior dignità ed autorità.

Quinto, se all'incontro la legge naturale fosse proposta da un uomo qualsivoglia, e di qualsivoglia autorità fornito, quando non parlasse in nome di Dio stesso, questa legge rimarrebbesi legge naturale nè più nè meno come prima; e della stessa forza obbligante: salvo che la chiarezza maggiore che acquisterebbe nelle menti, e la persuasione che dovrebbe di sè indurre negli animi, renderebbe più inescusabili quelli che la trasandassero: chiarezza e persuasione, che farebbesi maggiore, quanto maggior fosse la sapienza e l'autorità dell'uomo che la promulga.

Sesto, finalmente v'ha un modo, secondo il quale anche l'autorità umana può fare delle leggi positive, ed è, quando queste leggi positive si rendano necessarie per l'adempimento migliore delle leggi razionali. Tuttavia le leggi umane possono ben avere una parte positiva o arbitraria; ma a condizione che abbiano a sè aderente un'altra parte razionale, la quale dimandi l'aiuto di quelle arbitrarie determinazioni che sole ne rendono possibile, o facile, o più piena l'esecuzione. Mi spiego:

debbasi fare un trasporto militare da un punto a un altro del regno. Questo trasporto non si comanda senza una cagione di necessità o di utilità; e però l'ordine di questo trasporto non è positivo, ma razionale, cioè ha una ragione indipendente dalla volontà del principe che lo comanda. Ma dopo di ciò, vi abbiano più strade o più mezzi di trasporto, e non si veda ragione che faccia preferir l'uno all'altro. Ed egli convien pur decidere, conviene scegliere una strada, scegliere uno de' varî mezzi di trasporto, poichè altrimenti il trasporto non si farebbe. Or questa scelta non può esser rimessa all'arbitrio de' soldati, perocchè ciò facendosi, chi s'anderebbe d'una parte e chi dall'altra, chi userebbe l'un mezzo e chi l'altro, ed entrerebbe così il disordine e la confusione, e fin anco il discioglimento del corpo militare. E dunque necessario che v'abbia una volontà sola, che fra i partiti uguali, determini l'uno arbitrariamente; e questa è l'autorità suprema.

Entro a questi limiti rimane circoscritta l'autorità umana di far leggi positive o arbitrarie: ella non consiste nel determinare i fini, il che appartiene alle leggi razionali, di cui l'autorità umana è tutt' al più semplice dichiaratrice; ma consiste nel determinare i mezzi per l'esecuzione di tali fini, quando non sono per sè determinati dalla *ragione* di una maggior idoneità.

E qui si consideri l'obbligo che hanno tutti i sudditi di osservare queste leggi positive dell'autorità umana competente, non perchè esse abbiano per fondamento la *volontà dell'uomo*, chè questa non è legge, nè può far legge; ma perchè hanno per fondamento la necessità di seguire l'ordine razionale. Quest' ordine si dee indubitatamente adempire. Dunque si debbono adoperare i mezzi necessarî a tale adempimento. Ma fra tali mezzi necessarî, uno è, che v' abbia una volontà unica, che determini ciò che per sè stesso non è determinato; dunque questa volontà si dee ammettere, e ad essa conformarsi.

Egli è per questa ragione, e dentro a questi limiti, che le volontà di tutti si sottopongono ad una sola volontà o individuale, o collettiva.

E sebbene sembri in ciò intervenire una specie di contratto, poichè nella sommissione di fatto di molte volontà ad una sola interviene l'atto delle volontà che si sottomettono; tuttavia qui non si tratta di contratto arbitrario, poichè le molte volontà sono moralmente obbligate a sottomettersi, e se nol facessero, peccherebbero. Questa obbligazione è manifesta indipendentemente dalla questione « Se vi abbia il caso, nel quale degli uomini che non sono ancora uniti in società civili, possano venire forzati ad unirsi », o anco, « Se possa darsi il caso in cui legittimamente si possano costringere gli uomini a sottomettersi ad una volontà sola » ; la qual questione non fa al proposito nostro (1).

Nè credasi potersi inferire da queste dottrine, che le cose determinate dal diritto razionale non debbano esser l'oggetto degli umani legislatori; perocchè una medesima ragione della necessità dell'ordine, la quale autorizza i legislatori umani alla formazione di leggi positive, dà loro altresì la facoltà ed il dovere di dichiarare la legge razionale in que' punti ne' quali è necessario, al fine della società, che gli uomini operino in un modo uniforme; ben inteso, che la loro dichiarazione non tiene se non a condizione che sia giusta o probabile. Dove adunque la legge naturale non sia evidente (nel qual caso non è necessario che l'autorità umana la dichiari, ma solo che la sanzioni), dee la competente potestà fissarne la dichiarazione per modo, che gli uomini non possano con disparate opinioni separarsi e sconvolgersi: e questi dovranno nelle cose dubbiose attenersi alla dichiarazione autentica e probabile della legge razionale, per l'obbligo che hanno di concorrere all'ordine sociale.

(1) Questa questione è doppia potendo appartenere al *diritto signorile*, o al *diritto sociale*, distinzione importantissima, intorno alla quale rimetto il lettore a ciò che n' abbiam ragionato nell' opera intitolata, *La Società ed il suo fine*.

Il ragionamento che prova ciò, è del tutto simile a quello fatto di sopra per la legge positiva umana. L'ordine naturale è un dovere, però sono altrettanti doveri anco i mezzi necessari al medesimo. Ma fra questi mezzi uno è quello, che v' abbia una dichiarazione uniformemente abbracciata di alcuni punti della legge razionale, quando questi sieno dubbiosi; dunque dee riconoscersi un tribunale dichiarativo della legge naturale entro i toccati confini.

Da tutte le quali cose apparisce, come la legge positiva proceda sempre da una volontà: come le volontà da cui può procedere sieno due, la divina e l' umana: come la volontà divina faccia legge per sè sola senz'altra ragione, perchè costituisce il bene, volendo; quando la volontà dell' uomo non fa legge da sè sola, perchè non costituisce il bene coll' atto del volere, ma quest' atto ha bisogno di rendersi buono egli stesso, col seguitare il bene già costituito dall'ordine razionale, o dalla volontà divina: apparisce ancora, come nulla di meno la volontà umana, volendo il bene, abbia talor presenti più modi o vie, fra le quali l'uomo non può sempre discernere differenza, che renda l'una migliore dell' altra, nel qual caso è lasciato all'umana volontà l'arbitrio della scelta: e come questa facoltà di scegliere liberamente fra più mezzi egualmente idonei al fine, quando si tratti d'un operare sociale, non possa appartenere a ciascun individuo, ma debba pel mantenimento dell'ordine unificarsi di guisa che v'abbia una sola elezione per tutta la società: come ancora questa unificazione sia quella che associa gli uomini, e associati li conserva: ed ella, questa elezione unica, quest' unica volontà sociale debba essere fatta e manifestata da qualche persona individua o collettiva, la quale chiamasi perciò autorità suprema e legislativa. A questa perciò ubbidiscono tutti i membri del corpo sociale, i quali coll'associarsi rinunziarono di fatto e di diritto al loro naturale arbitrio, e si sommisero all' arbitrio di quell' unica volontà, che rimase nel suo pieno vigore naturale, e divenne norma della società tutta. Dovendo dunque gli uomini scegliere ne' casi indicati, ne' quali l' ordine razionale non determina, tutti si propongono e debbono proporsi di seguir quel medesimo che sceglie per tutti la pubblica autorità.

§ 4.

Formole supreme.

Qui finalmente si può dimandare qual sarà, secondo le cose da noi discorse, l'ultimo periodo della scienza morale.

Si risponde primieramente, che l' ultimo periodo della scienza morale non può aver luogo se non dopo che le opinioni morali si siano pienamente sviluppate, passando l'umanità dall' infanzia alla perfetta virilità, dopo che siano state dedotte tutte le formole imperative fondate nell'apprensione degli enti, e delle loro relazioni.

Dopo di tutto ciò, si farà il tentativo (il che costituisce appunto l' operazione riserbata all' ultimo periodo della scienza) di riassumere tutte le formole morali dedotte da de' principî universalissimi, ma non riflettuti, in altri principî pure universalissimi, ma riflettuti.

E noi crediamo che a questo periodo siam già pervenuti; crediamo di più che questo risultamento ultimo della morale dottrina, queste formole riflettute, che nell'immensa loro universalità abbracciano tutte le altre, sieno quattro nè più nè meno, la prima delle quali abbia per oggetto l'*essere*, e le altre tre abbiano per oggetto le *relazioni* intime dell'essere.

Perocchè tutte le relazioni possibili fra gli esseri si riducono a tre supreme, che viene a dire, a tre *categorie* di relazioni, che comprendono in sè tutti i *generi*.

La prima formola che precede le tre altre, e che risguarda l'*essere* senza più, dice: « riconosci l'ESSERE tale, quale egli è ».

Ma l'ESSERE ha tre supreme *relazioni* o forme, la *realità*, l'*idealità* e la *moralità*. L'essere dee riconoscersi in tutte e tre queste sue relazioni o forme, e quindi le tre supreme formole imperative.

L'essere ideale (l'*idealità*), per sè stesso *luce*, è quello che fa conoscere le altre due.

Quando per mezzo suo noi conosciamo gli *esseri reali*, allora si manifesta in noi l'imperativo, che dice: « riconosci questi esseri reali per quelli che sono », il che è quanto dire: « stimali, amali, giova loro, cioè godi dell'entità che già hanno, e desidera loro quella entità che aver debbono secondo la lor natura, e che li perfeziona ».

Quando riconosciamo l'*essere morale*, cioè la volontà essenzialmente morale, che è la volontà di Dio, sorge nell'animo nostro il secondo imperativo morale, che dice: « uniforma la volontà tua alla volontà essenzialmente morale ».

Finalmente dopo che l'essere ideale ci fece conoscere l'*essere reale* e l'*essere morale*, egli ci fa conoscere riflessamente sè stesso, che è la *verità*, e nasce allora il terzo imperativo, che dice: « riconosci l'essere ideale », ossia: « apprezza senza fine la verità », ossia: « segui il lume della ragione ».

La prima, e le tre altre formole indicate sono ugualmente supreme: le tre ultime sono tuttavia contenute nella prima, che si perfeziona con ciascuna delle tre ultime (1).

L'ultima formola suprema nasce dopo le due precedenti, essendo ella opera di una riflessione più elevata; ma contiene tuttavia le due precedenti, e conduce alle due precedenti, stendendosi l'essere ideale a tutte le cose. Laonde l'imperativo: « aderisci alla verità », tira dietro di sè la conseguenza: « aderisci all'essere reale », e l'altra: « aderisci all'essere morale, o volontà divina »; di maniera che si potrebbe dire, che egli è il primo imperativo recato ad un più alto ordine di riflessione.

ARTICOLO III.

L'uomo si forma prima delle formole morali riflesse che hanno per oggetto le azioni esterne, poscia delle formole che hanno per oggetto gli affetti dell'animo, finalmente delle formole risguardanti la stima pratica.

Ciò che determina l'uomo ad operare realmente sono le affezioni poste alle azioni che egli fa; e le affezioni racchiudono sempre un precedente giudizio delle cose, che dissi *pratico*, perchè ha forza operativa (2).

Laonde tutte le morali operazioni si riducono ad *opere esterne*, ad *affetti* dell'animo, ed a *giudizi pratici* sulla bontà delle cose.

Di conseguente anco tutte le formole morali non possono risguardare che queste tre grandi classi nelle quali si distribuiscono gli atti morali.

Ma quanto alla invenzione ed espressione in parole di quelle formole che gli uomini si vanno formando, quale di queste tre grandi classi è quella che trovano la prima, quale che trovano la seconda, e quale che trovano la terza?

Egli è manifesto, che l'uomo, operando moralmente, prima porta giudizio delle cose, poi regola le proprie affezioni verso le cose dietro a quel giudizio ch'egli n'ha fatto, finalmente opera dietro a queste sue affezioni.

Ma non è già tale l'ordine nel quale si formano e si pronunciano le formole morali dall'umanità, che anzi è tutto il contrario.

E veramente le dottrine de'più antichi moralisti si occupano assai nel dar dei

(1) Dalla prima formola completata coll'unione di ciascuna delle tre altre nascono le nostre *categorie morali*.

(2) *Principi della scienza morale* c. V.

precetti risguardanti le *azioni esterne*; e solamente molto più tardi, quando la morale comincia a prendere aspetto di scienza, veggonsi i savi riporre maggiore studio a prescrivere espressamente un ordine da darsi alle *affezioni*, e allora, ma allor solo, l'udire questi precetti piace a tutti come cosa nuova e bellissima. Ma finalmente la scienza morale è giunta alla sua perfezione quando ella trova il vero fonte delle affezioni medesime, che è il *giudizio pratico*, e a formar bene questo giudizio ella riduce tutti i morali documenti.

E così dovea succedere il fatto del nascere, crescere, e perfezionarsi della scienza morale, come egli è succeduto.

Imperocchè la cosa più facile ad osservarsi, quella che cade sotto gli occhi da sè e che importa immediatamente all' umana socievolezza, sono, per dirlo di nuovo, le azioni esterne : a queste dunque conveniva a principio dar regola e freno ; e Dio stesso cominciò la sua legislazione con un comando che avea per oggetto l' opera esterna, come fu il divieto di mangiare il frutto.

Vien poscia il tempo nel quale gli uomini riflettono più dentro sè stessi, e s' avveggono, che dalle affezioni bene o male ordinate procedono le buone o le malvagie azioni. Allora solo i moralisti s'occupano di queste, e tentano di farlo come possono fin anco i civili legislatori ; nè prima sarebbe stato possibile.

Finalmente in ultimo i filosofi si sollevano a considerare che l' affezione è figliuola del prezzo pratico che si dà alle cose, e allora essi fissano l' imperativo morale superiore a tutti gli altri, « apprezza praticamente le cose tutte per quel che valgono ».

ARTICOLO IV.

Riassunto e classificazione di tutte le formole morali.

Ne' tre articoli precedenti siam venuti facendo la storia filosofica delle origini e de' progressi della scienza morale.

La qual scienza non essendo in sostanza che un complesso di precetti formolati, ci siamo occupati a mostrare in che ordine progressivo debbano questi essere stati escogitati dagli uomini.

Noi parlammo di queste formole sotto tre punti di vista diversi, cioè secondo che esse sono più speciali o più generali, secondo che nascono dall'apprensione degli enti o delle loro relazioni più vicine o meno vicine, e secondo che finalmente hanno per oggetto il giudizio pratico, o l' affetto, o l' operazione esteriore. Convien ora che noi uniamo insieme questi tre punti di vista, e che mostriamo il rapporto che hanno fra loro, traendone una sola e semplice classificazione di tutte le formole che unque mai composero, o comporranno i diversi trattati dell' etica disciplina.

Il che noi faremo brevemente così.

La divisione prima e fondamentale delle formole morali deve esprimere gli *atti della moralità*, e però dee esser quella che nasce dalla distinzione del prezzo dato alle cose, degli affetti che secondano a quel prezzo, e delle operazioni che agli affetti si continuano : stima, affetto, e opera esterna costituiscono una cosa sola, como uno è l' uomo : sono una sola azione morale, la quale ha come tre gradi, uscendo per così dire dall'uomo, e andando al suo termine con tre passi. Il primo passo è quello della stima adeguata, il secondo è quello dell' affetto seguace a questa stima, il terzo, che consuma l' azione morale, è quello dell' atto esteriore, che dal precedente affetto viene ingenerato.

La seconda divisione, che a questa prima si raggiunge e continua, proviene dalla causa oggettiva di questi atti morali, che sono gli enti e le loro relazioni. In fatti tutte le formole precedenti, tanto quelle che determinano la stima, come quelle che determinano gli affetti, o le operazioni esterne, possono essere suddivise e classificate

secondo la causa che determinò la misura della stima e dell'affetto, e la qualità e quantità dell'esterna operazione. Perocchè un ente o una relaziono di enti mi obbliga ugualmente a fare un determinato giudizio di stima, e ad avere una determinata affezione, e a porre una determinata azione.

Finalmente si presenta, qual base di una classificazione subordinata, la forma logica delle formole più o men generali, o anco universalissime, (tal è il principio della morale, e i tre imperativi categorici da noi annunziati) ; sicchè tutta la classificazione delle possibili formole imperative componenti un'etica è determinata dalla seguente.

TAVOLA

INDICANTE LA CLASSIFICAZIONE DI TUTTE LE FORMOLE MORALI POSSIBILI.

I. Formole imperative di una giusta *stima pratica*.
- 1.° Formole imperative di una giusta stima pratica secondo la verità (essere ideale) degli enti *in sè stessi considerati*.
  - *A*. FORMOLA UNIVERSALISSIMA, PRINCIPIO DELLA MORALE.
  - *B*. Formole generali.
  - *C*. Formole speciali.
- 2.° Formole imperative di una giusta *stima* pratica secondo la verità degli enti *considerati nelle loro relazioni*.
  - *A*. Relazoni di *enti reali*.
    - *I*. PRIMA FORMOLA CATEGORICA.
    - *II*. Formole tratte da relazioni fra enti reali più o meno vicine (serie di enti), più o meno moltiplici (fra più o meno enti), appartenenti ad un corpo più o meno complesso (effetto calcolato in corrispondenza di più o meno parti, o circostanze). E ciascuna
      - *a*) generale,
      - *b*) speciale.
  - *B*. Relazoni di *enti morali* (subordinazioni di volontà, leggi positive).
    - *I*. SECONDA FORMOLA CATEGORICA.
    - *II*. Formole generali.
    - *III*. Formole speciali.
  - *C*. Relazioni di *enti ideali* (logica degli offici).
    - *I*. TERZA FORMOLA CATEGORICA.
    - *II*. Regole della coscienza.

II. Formole imperative risguardanti l'*affezione* derivante necessariamente dalla *stima pratica*. (La stessa suddivisione).

III. Formole imperative risguardanti l'*opera esteriore* derivante necessariamente (date le circostanze richieste) dall'*affezione* precedente. (La stessa suddivisione).

CAPITOLO IV.

DEI DIVERSI STATI E ACCIDENTI DELLA COSCIENZA.

Abbiamo fin qui narrata la *storia filosofica* della scienza morale: abbiamo esposto, come gli uomini a tenore dello sviluppamento delle loro facoltà intellettive siano venuti formolando l'obbligazione morale, e convertendola in espresso precetto, e come di mano in mano si moltiplicarono nella lor mente le formole imperative e si mo-

dificarono con un progresso costante che ubbidisce alle leggi invariabili dello intendimento stesso.

E noi facemmo tutto questo a fine di poter poi dare una ragione soddisfacente dei diversi stati ed accidenti a cui soggiace la coscienza morale, e l'operazione colla quale ella si forma nell'animo umano, senza di che non avremmo potuto assegnare sicuramente le *Regole* della coscienza, che è l'intendimento del presente trattato. Perocchè ogni formola morale qualsivoglia, come toccammo, può esser generatrice di una coscienza, applicandosi essa nel giudizio di qualche azione particolare che stiam per fare. Quante adunque sono o possono essere le formole morali, tante sono o possono essere le cagioni della coscienza e quindi le coscienze prodotte da esse, le quali coscienze molte volte riescono identiche, molte volte diverse.

ARTICOLO I.

Perchè le questioni sulla coscienza siensi rese famose nella chiesa solamente da trecent' anni a questa parte.

Non prima di entrare nella ricerca delle accennate regole, noi vogliam trarre dalle cose dette una conseguenza importante, e questa si è, che lo stato della coscienza degli uomini, e dell'intero genere umano, che degl' individui è composto, varia col succeder de' tempi.

Si noti bene, non è già che cangi sostanzialmente la legge morale, la quale è sempiterna; ovvero che cangi il dovere, quanto a sè, nella sua forma; ma cangia il modo di trovare e di fissare questo dovere, varia il modo di applicare la legge al giudizio delle nostre azioni.

E veramente a pronunciare un giudizio sulle nostre azioni noi dobbiamo sempre fare un sillogismo, la maggiore del quale è una o l'altra delle *formole imperative*. Ora queste formole sono innumerabili, e non tutte note agli uomini nè al loro animo di continuo presenti; ma sono generate e trovate da essi successivamente, a tenore dello sviluppamento, come abbiam veduto, delle loro potenze, il qual succede in tre ragioni, cioè secondo i gradi della universalità delle formole, secondo i modi delle relazioni che danno il fondamento alle formole, e secondo i tre passi dell'operazione umana, stima, affetto e atto esteriore.

Di qui è che non a buona ragione il chiarissimo Prospero Fagnano (e con lui molti altri) mena la gran maraviglia, parlando del *probabilismo*, perchè solo nei tempi recenti sia stata sollevata nella Chiesa una tale questione, ch'egli medesimo chiama però « ardua e molto pericolosa ». Ma nulla di meno pur confessa, che il fatto della cosa è questo; nè egli è al tutto giusto il dire che per ciò solo « questa « dottrina si rende molto sospetta, perch'ella è nuova e straripante dalla consuetu- « dine della chiesa », aggiungendo « non esser credibile che tanti uomini illumina- « tissimi e d'ingegno acutissimo i quali ex professo trattarono degli atti umani e delle « morali virtù, non abbiano conosciuto la forza delle probabilità » (1).

Non avrebbe detto questo il diligente canonista se avesse conosciuto la teoria da

(1) *Et tunc quaestio est ardua, nostris temporibus excitata, et valde periculosa, an in materia morum sequi liceat quamcumque opinionem probabilem. Dixi, nostris temporibus, quia doctrina de libera electione opinionis probabilis in moralibus hoc saeculo introducta est, et quasi parva scintilla in magnum incendium excrevit. Nam illius sectatores nullum offerunt ex Magistris, qui ante centum annos eam tradiderit: non quia Scriptores illorum temporum de tali doctrina non cogitaverint; incredibile enim est tot viros illuminatissimos, ac acutissimi ingenii, qui de humanis actibus et virtutibus moralibus ex professo disseruerunt, vim probabilitatum per tot saecula non agnovisse; sed quia cognoverunt judicium probabile non posse assumi pro regula recte operandi. Quare haec doctrina ex hoc solo redditur valde suspecta, quod sit nova, et a consuetudine Ecclesiae exorbitans*, etc. In I. lib. Decretalium.

noi esposta sui diversi ordini di riflessioni, secondo i quali sono divisi i pensieri umani gli uni agli altri succedenti.

Perocchè egli è impossibile a qualsivoglia uomo d'ingegno altissimo il trasaltare l'uno o l'altro di questi diversi ordini di riflessione, ma anch'egli dee passare dall'uno all'altro gradatamente, conciossiachè l'inferiore è la materia e l'oggetto della riflessione superiore. E quello che è impossibile a farsi dagli uomini singoli, i quali, attesa la legge psicologica, onde la mente non va che a gradi, sono obbligati d'impiegare sempre del tempo ad ascendere per questa scala delle riflessioni ai pensieri più elevati; egli è parimente impossibile a farsi dal genere umano, e dalle società strette e larghe nelle quali il genere umano è diviso. Queste v'impiegano assai tempo a rilevarsi d'un ordine di riflessione che non sia de' primi, ad un altro; ed i pensieri che appartengono ad un ordine di riflessione elevato non si fanno *comuni*, e però non diventano interessanti, luminosi, degni di attenzione e argomento di disputazione, se non collo scorrer de' secoli.

Sotto questo nuovo punto di vista convien trattare la storia delle varie scienze; e fino che non si piglierà la storia letteraria da questo verso, non si avranno che tentativi imperfetti, notizie erudite; storia vera non mai.

Che se noi ci facessimo a considerare al lume di questo principio somministratoci dalla vera filosofia, il fatto delle questioni morali, noi potremmo con documenti storici provare l'andamento della scienza morale da noi descritto; e vedremmo in certi tempi insorgere questioni nuove, inaudite; e l'apparizione di tali questioni nuove, o che hanno preso in nuovo stato, segnar l'epoca in cui gli uomini si levano a nuova marcia coll'intendimento, e passano da un ordine di una riflessione ad un altro; ovvero l'epoca in cui vi son pervenuti.

Noi non possiamo certo entrare in questo importantissimo argomento, campo ancora intatto alle investigazioni de' dotti; ma ben solo osserveremo come in sul cessare della barbarie, e in sull'aprirsi degl'ingegni, il che propriamente avvenne nel secolo XIII, e fu massimamente opera delle due religioni di s. Francesco e di s. Domenico, apparvero anche tosto delle questioni nuove nelle cose morali: la qual osservazione è di s. Tommaso medesimo, che viveva in quel tempo: *Temporibus nostris*, dice, ***audivimus multas novas controversias inter doctores, non solum in naturalibus, verum etiam in moralibus*** (1).

Or qual maraviglia, se nel secolo XVI, pur notabilissimo pel movimento degli ingegni comparissero proposte sotto un nuovo aspetto le questioni risguardanti la coscienza?

Se si considerano queste questioni della coscienza morale, state proposte nettamente sol da' Teologi di questi tre ultimi secoli, si troverà facilmente appartener esse ad un grado di riflessione molto elevato.

Fino a tanto che la legge viene considerata direttamente, noi non possiamo a meno di essere occupati di essa sola, e dell'assoluto rispetto che ella si merita. In questo primo periodo egli è ben naturale che ne' casi dubbi si decida in favor della legge, e nascerà per conseguente il principio, ***in dubio tutior pars est eligenda***.

(1) Opusc. LXVIII de Usuris. — Perciò non a' torto, ove dentro a certi limiti s' intenda, fu da taluno scritto: *Quaerunt casus temporum Doctores temporum. Bellus erit ille criticus, si ex s. Augustini doctrina dissolvere possit emergentes nodos circa simoniam, irregularitatem etc., omnesque contractus ex Gregorii Nysseni, et Nazianzeni placitis componere.* Dissi, che queste parole debbono restringersi entro a certi limiti, acciocchè sieno vere e sane; e questi limiti sono. 1.° che i dottori de' tempi sieno però dottori veri e sani; non ogni uomo, che abbia la temerità di scrivere senza senno, e di dichiararsi dottore: 2.° che, acciocchè i dottori de' tempi sieno sani, debbono non dico già levar di peso le decisioni da s. Agostino e da altri padri, dove spesso non si trovano; ma bensì dedurre le loro decisioni da quegli stessi principi più o meno prossimi, più o meno rimoti, da' quali sant' Agostino e gli altri padri dedussero le decisioni loro; e dedurle colla stessa logica dirittura.

Ma si faccia che la mente dell'uomo non consideri più la sola legge, ma con una riflessione di più, consideri anco lo stato dell'animo proprio in relazion della legge. Questa *relazione* nuova, fatta oggetto di speciale attenzione, muta lo stato della questione. Quando si considerava direttamente la legge, l'uomo non potea essere occupato che della autorità di essa, del diritto santissimo ch'ella ha di obbligare. Ma quando egli considera riflessamente sè stesso in relazione colla legge, quando considera lo stato dubbioso dell'animo suo, e domanda se in tale stato la legge obblighi o no; allora non pensa più solo alla legge, ma pensa e dimanda se la legge *hic et nunc* lo leghi; considera la legge nella forza che esercita nell'uomo. Nel primo periodo si pensava alla legge, e il legame effettivo di essa si supponeva per certo; nel secondo si fa cadere la questione sopra questo stesso legame: nel primo si esaminava l'obbligazione dalla parte della legge; nel secondo si esamina l'obbligazione anche dalla parte della libertà umana, o sia del soggetto da obbligarsi: entra dunque nel calcolo una circostanza di più, non osservata chiaramente da prima, perchè la riflessione non s'era ancor levata tant'alto, o almeno non s'era fortificata a segno da abbracciare ad un tempo tutti e due ugualmente gli elementi che costituiscono il vincolo di fatto, la legge legante, e l'uomo atto ad esser legato, calcolandoli entrambi.

Nè con questa osservazione io voglio già metter fuori alcuna opinione, o dichiarare men vero il principio accennato, il che sarebbe intempestivo. Voglio solo spiegare la ragione, per la quale sursero da tre secoli nella Chiesa le disputazioni risguardanti l'opinion probabile; voglio provare, che non è maraviglia, se dopo che già per molti anni, sguardando all'autorità della legge, si concludea che ella dovea osservarsi anco nel dubbio, venisse poi un altro tempo nel quale, sguardando all'animo dell'uomo, si credesse di poter riporre sotto esame quel principio o dubitarne. Bene o male che abbian deciso questi recenti autori, non è maraviglia che si credessero autorizzati a dipartirsi dalla sentenza degli antichi, dacchè fundavano i loro ragionamenti sopra un elemento nuovo, sopra una relazione non troppo attentamente considerata dai loro predecessori.

Che se noi ci faremo a considerare la natura di tutte le principali questioni spettanti all'opinione probabile, troveremo esser ella cotale, che quelle questioni non potevano intavolarsi se non molto tardi nella Chiesa e nel mondo.

Certo conveniva che prima il mondo si empisse di libri e di opinioni diverse, variamente di qua e di là disputate. Niuna maraviglia che, pervenuto poi il mondo a questo termine, si cominciasse a cercare a quale fra le tante opinioni l'uom dovesse attenersi; e se gli bastasse, a potere andar sicuro nell'operare, che l'opinione da lui prescelta avesse l'autorità di uno, di due, di tre o di più dottori; se bastasse questa autorità a poter seguitare una data sentenza senza inquietezza, anche quando ella avesse in contrario un egual numero di dottori e d'egual peso, o più dottori o di più peso: di più, anche quando ella non fosse favorevole alla legge; ovvero se si potesse almeno seguire l'opinione di più maestri in favore della libertà, cioè dichiaranti la liceità dell'azione, allorchè non si conoscesse cosa alcuna che provasse il contrario. Perocchè a queste ricerche si può condur facilmente tutta l'immensa disputazione dell'opinione probabile; e queste ricerche suppongono una relazione fra l'autorità de'maestri e la nostra coscienza; suppongono una riflessione sopra l'insegnamento di molti maestri, riflessione che non poteano fare questi maestri al lor tempo, i quali perciò con altri argomenti dovean decidersi in dichiarando lecita l'azione od illecita. Quando adunque l'uomo pronuncia questa formola, « Seguita l'autorità de' maestri », o quest'altra, che limita la prima, « Quando hai de'buoni maestri dalla tua parte, puoi attenerti a quelli senza rimorso », e quando si forma con queste formole morali la propria coscienza, egli procede in modo diverso certamente dal modo tenuto a formarsi la propria coscienza da' primi, i quali doveano formarsela o dietro la formola più im-

mediata « Seguita il lume della ragione », o pure dietro l'altra, « Seguita la parola di Dio contenuta nella divina Scrittura, » o dietro altra simil formola morale precedente all'esistenza degli scrittori di morale teologia sull'antorità de' quali si disputa.

Laonde alle nuove questioni ingiustamente e scioccamente si oppongono certe sentenze generali, da niuna delle parti negate, colle quali si pretende richiamar gli uomini all'antichità, e si riprendono perchè da questa mostrano discostarsi. Questa specie di argomenti non fanno menomamente al proposito, nè hanno virtù di ultimar la questione. Piuttosto conviene aver presenti le parole di Gesù Cristo, che, nella sua sapienza, prevedendo lo sviluppamento di quelle divine verità ch' egli avea consegnate agli uomini dover operarsi col succeder de' secoli, e mai venir meno, per l'immensa fecondità della sua celeste dottrina, le sempre nuove applicazioni di essa, e le sempre nuove riflessioni della mente, diceva che « uno Scriba dotto nel regno dei « cieli mette fuori dal suo tesoro cose nuove insieme e vecchie » (1).

Bensì vi avrebbe un gravissimo errore, se le nuove questioni si volessero risolvere con de' principî nuovi che non si riducessero a' principî antichi. Però queste risoluzioni rimarrebbero a pieno confutate, quando si provasse che i principî che si usano a risolverle sono così inauditi, che non si comprendono nè pure implicitamente nella cristiana tradizione. All'incontro ove quelli che propongono e risolvono questioni nuove, provar possano che i principî che essi usano sono pur gli antichi e gl' immutabili, o a questi logicamente si riducono; niente loro può nuocere l'esser nuovo lo stato della questione e la risoluzione di essa altresì: ma più tosto un tale procedere acquista loro la lode di Cristo di essere degli « Scribi dotti nel regno dei « cieli ».

Laonde l'unica via che rimane aperta a ribattere le nuove risoluzioni, quando pur sia provato che i principî su' quali si fondano sono gli antichi e perpetui, sarebbe quella di mostrare ragionando, che i moralisti de' tempi recenti commettono errore nell' eseguire l' applicazione di que' principî alle questioni ch' essi propongono, la proposta delle quali questioni non si può loro ragionevolmente rifiutare. Ma se nè pur questo si dimostra, vano è il dire che la questione sia nuova, e nuova la soluzione di essa: una nuova conseguenza ben dedotta non muta, ma amplifica l'antica dottrina.

E tale egli è anco l'insegnamento de' Padri; e basti qui l'autorità di Vincenzo Lirinese, il quale si fa la questione, divenuta tanto importante ne' nostri tempi: « Se « nella religione possa darsi un progresso » (2), e risponde: « Dassi certamente un « progresso, e grandissimo. Imperocchè e qual v' ha mai tanto invidioso agli uomi-« ni, tanto esoso a Dio stesso, che si sforzi di fare un divieto al progresso? Ma egli « dee essere però tale, che sia un vero progresso della fede, non un cangiamento. « Certamente, che al progresso, perchè sia tale, appartiene che ogni cosa s' amplifi-« chi in sè medesima; al cangiamento poi, che d' una in altra cosa checchè si tras-« muti. L' intelligenza adunque, la scienza e la sapienza è pur uopo che cresca, e « molto veementemente progredisca tanto ne' singoli uomini, quanto in tutti, tanto « in un solo, quanto nella Chiesa intera, pe' vari gradi delle età e de' secoli, ma sem-« pre però nel suo genere, cioè entro lo stesso dogma, lo stesso senso, la stessa sen-« tenza. La religione dell' anime imiti la condizione de' corpi; che sebbene col vol-« gere degli anni svolgano e spieghino le loro ben ordinate membra, rimangon tut-« tavia quegli stessi che eran da prima » (3).

(1) Matth. XIII.

(2) *Sed forsitan dicit aliquis: Nullus ne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis?* Commonit. n. 23.

(3) *Habetur plane, et maximus. Nam quis est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio.*

Chi mai poteva risolver meglio, e più all' uopo nostro e della nostra età, la questione del *progresso* in materia di religione?

Non è dunqoe al tutto vero, nè egli è al tutto falso, quello che scrissero alcuni probabilisti, che « per le difficoltà che nascono intorno alla fede debbasi ricorrere « agli antichi, ma prender poi la dottrina de' costomi da' più recenti » (1). Nessuna dottrina moderna intorno a' costumi, egualmente che intorno alla fede, può riceversi, se non a condizione ch'ella sia una *conseguenza* legittima di principî antichi quanto il Vangelo, e quanto la ragione. Quella conseguenza si dee rannodare a questi principî eterni, quantunque nella serie delle ragiooi può rannodarsi più prossimamente, o men prossimamente ad essi, cioè un nodo, per così dire, piò su, o un nodo più giù: questo è al tutto indifferente; purchè si rannodi finalmente a de' principî inconcussi. Ma se vi ha questo nesso, la *conseguenza* può esser *nuova* quanto si voglia; la consegnenza può esser di quelle, che ebbero luogo attese nnove circostanze, nuove leggi positive, nuove relazioni pensate, e in una parola, atteso un nuovo ordine di riflessioni. Ecco pertanto la regola di metodo, che, aiutandoci Iddio, noi terremo costantemente in questo trattato. « Partiremo da de' principî evidenti e perpetuamente insegnati nella Chiesa, e da essi dedurremo per logica necessità le decisioni che noi presenteremo » : che sieno poi queste nuove o vecchie, non cercheremo; perocchè saranno elle finalmente sempre vecchie, se no' vecchi principî virtualmente si conoscevano contenute, eziandiochè in una cotal nuova veste od espressione ora si rappresentino. Che se noi prendessimo errore, ciascuno a cui Iddio fornisca un lume maggiore, potrà correggercene; ma sappia però, che nol potrà fare se non a condizione che usi anch' egli di quel principio medesimo di metodo che noi proponemmo a noi stessi; cioè che dimostri o aver noi perduti di veduta nel ragionamento i principî antichi, o pure non aver noi dedotte da quelli dirittamente le nostre sentenze. Facendo questo, egli compirà l' opera nostra; egli farà ciò che noi volevam fare, e crediam d' aver fatto; ma per non essere noi infallibili, forse non l' abbiam fatto, e c' ingannò la persuasione, che avevamo di buona fede. Imperocchè noi non vogliamo finalmente nè tentiamo di fare altro, o con questo scritto o cogli altri, se non di mantenere fermissimamente i principî costanti della Chiesa, maestra agli uomini tutti, che ascoltar la vogliano, non meno di morale che di sana credenza, e di dedur da essi con logica dirittura ogni nostra dottrina; dal che dipartendoci, inavvedutamente operiamo il contrario del nostro volere; ed altri richiamandoviei, fa quello che noi desideriamo e preghiam ch' egli faccia.

ARTICOLO II.

Stati della coscienza.

Ora ricapitolando,

Noi ci siamo proposti di descrivere primieramente l' origine e i diversi stati e accidenti della coscienza morale, a fine di potere investigare poscia la regola di operare che conviene a ciascuno stato e accidente della medesima.

Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud vertatur. Crescat igitur oportet, et multum vehementer proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum, ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eadem sententia. Imitetur animarum religio rationem corporum; quae licet annorum progressu numeros suos evolvant, et explicent, eadem tamen quae erant, permanent. Comm. n. 23.

(1). *Quae circa fidem emergunt difficultates, a veteribus hauriendae: doctrina morum a recentioribus sumenda.*

E perchè questi stati non li potevamo compiutamente descrivere senza prima osservare la diversità delle *formole morali* secondo le quali l' uomo formasi la coscienza; perciò noi abbiamo altresì tracciata la storia, e le classi diverse di queste formole.

Abbiamo detto, variar le coscienze secondo la natura delle formole colle quali esse si producono: di che avvenne, che coll' aver distinte e classificate queste formole, noi abbiamo anche distinte e classificate le coscienze.

Or poi conviene notare di più, che oltre al distinguersi le coscienze secondo le loro ragioni, che son le formole morali che usa l' uomo a prodursele, si distinguono ancora secondo certi caratteri ad esse inerenti; i quali sono per altro l' effetto delle stesse formole morali, e della varia loro applicazione.

Anche questi caratteri, e i vari stati che essi costituiscono della coscienza, debbon esser da noi diligentemente enumerati.

E primieramente, essendo la coscienza un giudizio morale delle azioni nostre, questo giudizio o è già fatto da noi e conchiuso, o non è ancora: in quest' ultimo caso non ci siamo noi ancora formata la coscienza del valore morale della nostra azione. Qui si scorgono dunque due stati dell' animo nostro relativamente alla coscienza, il primo quello nel quale l' animo ha la *coscienza fatta*, e il secondo quello nel quale l' animo non ha ancora una *coscienza fatta*.

Egli è evidente, che fino a tanto che noi dubitiamo se una azione sia lecita ovvero illecita, noi non abbiamo ancora pronunciato un giudizio difinitivo sul valor morale dell' azione stessa; e però la coscienza nostra circa quella azione non è per anco in noi fatta.

S' oppone dunque manifestamente alla proprietà del parlare il dire, come si suole comunemente, che v' abbia una *coscienza dubbia*; perocchè la coscienza dubbia non è coscienza; dacchè colui che dubita non ha ancora pronunciato alcun giudizio (1).

Veniamo ora noi a considerare e partire le sue diverse specie la *coscienza fatta*.

Essendo ella un giudizio, s' avrà quegli stessi accidenti che s' hanno tutti i giudizi. Ma ogni giudizio è vero o falso; perciò anche la coscienza sarà *vera* od *erronea*.

ARTICOLO III.

Questioni circa la coscienza.

Dai diversi stati della coscienza da noi enumerati nascono altrettante questioni, cercandosi come l' uomo debba operare in ciascuno d' essi.

Queste questioni, che all' Etica spetta risolvere, intorno alla coscienza si riducono adunque alle seguenti.

Rispetto alla *coscienza non fatta* ancora, si domanda primieramente se l' uomo possa operare lecitamente prima che siasi formata la coscienza morale della sua azione; e in secondo luogo, pe' casi ne' quali egli è obbligato a formarsi questa coscienza, quali sieno le regole secondo le quali debba formarsela.

Rispetto poi alla *coscienza* già *fatta*, si presentano pure due questioni: dimandasi prima, come debba operare l' uomo che ha *una coscienza vera*; e poscia come debba operare l' uomo che ha *una coscienza erronea*.

(1) Non vale il dire, che chi ha la così detta coscienza dubbia, *giudica* di dubitare; perocchè il giudizio sul proprio dubbio, quand' anche si formasse, non è la coscienza, essendo questa il giudizio sulla moralità dell' azione. Nè pur vale il dire, che si giudica che dubbia sia la moralità dell' azione; perocchè tal giudizio è veramente impossibile, non potendo la moralità dell' azione essere in sè stessa se non o buona o cattiva: sicchè il dire un' azione di moralità dubbia, non è un affermar chicchessia dell' azione, ma solamente un affermare che noi siamo dubbiosi della sua moralità, che noi non abbiamo ancora ragioni tali da far di essa un sicuro giudizio. Questo di nuovo è perfettamente il medesimo che dire, che non ce ne siamo formati ancora la coscienza.

Ecco le quattro questioni generali che debbono formare l'argomento del libro seguente.

Nel quale prima di metterci, qui notar ci bisogna, che tanto la coscienza vera, quanto la coscienza erronea, come anche la sospension del giudizio che impedisce a noi il formarci la coscienza, sono l'effetto

1.° Di ciascuna o di più, e di queste più tosto che di quelle formole morali da noi annoverate;

2.° Del diverso modo onde noi applichiamo le formole medesime alla formazione della nostra coscienza.

Perocchè queste formole non sono che la maggiore di un sillogismo, la conclusione del quale è la coscienza. Ond' egli è chiaro, che secondo la qualità della proposizione maggiore e il modo dell' applicarla, se n' ha diverse le conclusioni.

Or poi, cangiandosi lo stato della coscienza secondo la varietà e moltiplicità delle formole che adoperiamo, e il vario modo di applicarle, noi potremo qui trar fuori delle altre suddivisioni della coscienza. Ma perciocchè queste modificazioni sono intimamente connesse colle regole stesse della coscienza; perciò crediam più acconcio il recarle là dove verrem deducendo e proponendo esse regole.

ARTICOLO IV.

Le regole della coscienza sono anch' esse delle formole morali: — a qual classe appartengano.

Le quali regole della coscienza, alla cui trattazione tosto porrem mano, appartengono anch' esse alle formole morali da noi sopra distribuite in varie classi.

Che se ci si chieda a qual classe appartengano, ci sarà facile di far osservare, che esse spettano al più alto ordine di riflessione, e che conchiudono tutto il corso della morale disciplina, come apparisce dalla Tavola premessa : sicchè, a vero dire, dovrebbe l' etica più tosto conchiudersi che cominciarsi col Trattato della Coscienza.

La qual cosa s' intenderà facilmente ove si consideri, che le formole dirigenti la coscienza suppongono già formate le altre, fondandosi esse nella relazione che hanno le precedenti formole morali col soggetto che vincolano, cioè coll' uomo.

Veramente noi possiamo anco tutte raccogliere le formole costituenti la scienza morale in due sole classi, cioè: 1.° in formole che determinano l'*attualità della legge*, di forma più o meno astratta, e abbraccianti un numero maggiore o minore di enti, e di loro relazioni; e 2.° in formole che determinano il *vincolo dell' obbligazione* prodotto dalla legge nell' individuo, che sono principalmente le formole della coscienza.

Ora queste seconde suppongono quelle prime; e però queste seconde debbono esser trovate le ultime: il che spiega, come già dicemmo, il perchè questa trattazione della coscienza non potesse comparire al mondo se non molto tardi, cioè dopo che il rimanente della scienza morale era già pressochè svolto ed esaurito.

LIBRO III.

REGOLE DELLA COSCIENZA

I due libri che precedettero non formano che una cotale introduzione a questo, riserbato a rispondere a quelle gravi questioni intorno alla Coscienza, che proposte a discutersi nella Chiesa sol negli ultimi tempi, divisero cotanto i pareri de' moderni moralisti e delle scuole cattoliche, non potute ancora venire a piena concordia. Egli era necessario, primo di parlare delle varie risoluzioni date a quelle questioni sì importanti pel popolo cristiano, che noi premettessimo alcune nozioni preliminari, volte a chiarire la materia della seguente trattazione, come pure che proponessimo senza equivoco l' argomento da discutersi; il che crediamo aver fatto.

Facemmo ancora vedere, che la risoluzione di quelle questioni si riduce a rinvenirsi delle *regole*, o sieno de' principî, col mezzo de' quali l' uomo, abbiasi fatta un' altra coscienza o no, se l' abbia vera od erronea, possa sicuramente conoscere quanto gli bisogna operare nelle singole sue operazioni, per non fallire contro al dovere.

Cominciam dunque dal dichiarare che cosa intendiamo con questa espressione di *Regole della Coscienza.*

Quando l' intendimento si è già sviluppato nell' uomo, di maniera che questi non suol più operare senza aver prima giudicato se ciò che fa sia lecito o illecito, buono o cattivo, allora questo suo giudizio diventa la norma necessaria del suo operare, e un tale giudizio è la coscienza (1).

Ma talora egli non giunge a conchiudere con certezza questo giudizio, sicchè l' animo suo trovasi privo di quella norma che gli si è pur resa oggimai necessaria (2).

Or sia che l' animo possa conchiudere questo giudizio e così formarsi la coscienza, sia che ciò non gli riesca; egli deve pur tuttavia operare, e operando dee essere scorto da qualche regola. Quali sono dunque queste regole ch' egli dee seguire? — Qualunque elle sieno, tali regole dell' operar moralmente che dee seguir l' animo venuto alla riflessione, sono quelle che da noi si chiamano *Regole della Coscienza*.

Conosciuto così ciò che intendiamo per regole della coscienza, dobbiamo metterci in traccia di esse: ma quali scorte abbiamo noi a cui fidarci in questo cammino? — Già dicemmo innanzi, che le nostre scorte sicure non possono essere altro che de' principî antichi e perpetuamente ricevuti nella Chiesa, a' quali vogliosi dimostrar

(1) L. II, c. I, art. II.
(2) L. II, c. IV, art. II.

poi incatenate con logica necessità le nostre regole: e ciò perchè tali principî non possono esser che veri, quant'è vera la Chiesa. Conciossiachè la questione non è già di *prudenza* siccome la fanno taluni, ma di *verità*.

Ed anzi, se debbo dire il vero, parmi che la cagione onde questa grande e rilevantissima questione dello stabilire le sicure regole della coscienza, sia rimasta lunga pezza avviluppata e confusa, sia appunto perchè molti di quelli che ne trattarono la presero a considerare più tosto come argomento in cui convenisse andarsi cercando ciò che è prudente, in vece di ciò che è *vero*.

Di ciò fanno prova manifesta i seguitatori dell'opinion più benigna, i quali sono tutti in sul difendere il loro sentimento dagli effetti sperati dalla loro dottrina; affermando essi, che proponendosi l'opinion rigida, gli uomini si alienano dal ben fare tutti impauriti, nè si potrebbe indurli a sottomettersi a tanto giogo; « Perocchè « il mondo vuol esser sempre quello che sempre fu, con divario non rilevante », dice un uomo egregio, il P. Paolo Segneri: « E però, soggiunge, quando si mirasse « egli stringere ad un tal segno, qual si dicea, non conterrebbe più la sua scienza « ne' limiti di mostrare, che sia sentenza fondata, potere ne' di festivi dipingere (per « esempio) di professione, andare al ballo, alla barriera, andare al teatro più tosto « che al vespro: ma la stenderebbe a provare, che tal sentenza sia fondata, anche « più della sua contraria. Il che senza dubbio porterebbe nel popolo cristiano molto « più di rilassatezza: poichè laddove al presente infinite persone più s'astengono dal « seguire tali dottrine, perchè odono dirsi, che sono manco probabili dell'opposite, « allora le seguiterebbono francamente, perchè udirebbono dirsi che sono più » (1).

Le quali parole mi dispiacciono in un tant'uomo; perocchè, con sua buona pace, nel cercare qual regola morale debbasi dare agli uomini, non deesi già partir dal principio, « che il mondo vuol esser sempre quello che sempre fu; » o che, proponendo loro di seguire l'opinion più probabile, gli uomini verrebber ben presto a dichiarar più probabile la più rilassata, non già perchè « tali persone non sieno ti« morate di Dio, ma perchè essendo anch'esse, benchè timorate di Dio, tanto uomini « quanto gli altri, quando si sentono fortemente portare dall'inclinazione a ciò che « di sue natura par men retto, non provano troppo grave difficoltà (massimamente « se sono persone dotte) a persuadersi in poco di ora il contrario: voglio dire, che « sia rettissimo: *unusquisque faciliter credit quod appetit*, disse con chiari termi« ni s. Tommaso » (2). E che perciò? Se *unusquisque faciliter credit quod appetit*, sarà per questo giustificato nella sua erronea credenza davanti a Dio, mediante la quale egli crede più tosto quel che gli piace, che quel che è vero? Se l'uom si persuade, che sia rettissimo ciò che di sua natura par men retto, per inclinazione che a ciò lo porta, farà egli ciò con retta coscienza? Non dice la divina Scrittura, che beato è quell'uomo che parla nel suo cuore la verità? (3) Dovremo esser conniventi a colui, noi maestri dell'evangelica dottrina, o non anzi scuoterlo dal suo inganno, e farlo ravvedere?

Nessuna maraviglia, se de' filosofi pagani, osservando che « il mondo vuol es« sere sempre quello che sempre fu », si atterrissero dal predicargli la verità nella parte sua più difficile: questo è quello che hanno fatto sempre i savi del paganesimo, detenendo la verità di Dio nell'ingiustizia (4): atterriti dall'inclinazione che vedevano negli uomini verso il male, disperati di farsi ascoltare e seguitare col promulgar la virtù in tutta la sua interezza, e la verità senza mistura di falsità; essi si gittarono al partito di transigere coi vizî della umanità corrotta; predicarono che

(1) *Lettere del P. Paolo Segneri sulla materia del probabile*, stampate in Coloaia nel 1732 presso Guglielmo Metternich, e ristampate in Benevento, lettera I, § 2.
(2) Ivi.
(3) *Qui loquitur veritatem in corde suo*. Ps. XIV.
(4) *Qui veritatem Dei in injustitia detinent*. Rom. I.

conveniva essere virtuosi, e ad un tempo lusingarono e adularono le umane passioni; perocchè disperavano di ottener di più, si sentivano impotenti ad infondere in altrui quella generosità e quella fortezza morale di cui erano privi essi stessi. Ma non così Gesù Cristo, non così la scuola dell'Unigenito disceso dal seno del Padre a salvazione di tutti i figliuoli di Adamo: non conosce il magisterio celeste l'umana timidezza, l'umana viltà, l'umana menzogna, perchè non partecipa all'umana debolezza. Pronuncia dunque agli uomini il divino Maestro, ed ogni suo inviato, la verità purissima, e perciò tutta qual è (1). ed ha piena coscienza di poter renderla questa verità da lui pronunciata senza velo, signora delle anime. E non sarebbe ingiuria gravissima il dire, che egli pon per principio anticipato de'suoi ragionamenti, che il mondo voglia esser sempre quello che fu? Anzi ben sa il Maestro dell'universo, e chi tien le sue veci, che, udita la sua parola, la parola di Dio, il mondo, vorrà essere quello che non fu mai, quello che non volle esser mai. Così avvenne ed avviene ogni dì. Grande ignoranza, grand'errore sarebbe il credere che questo mondo presente fosse quello che sempre fu: il Cristianesimo rovesciò dalle fondamenta quel mondo che fu; lo rinnovellò e lo rinnovella fin negl'intimi visceri; e il figliuolo del peccatore Adamo seppellito nel sangue del Cristo, risorge immortale figliuolo del Dio che vive e regna pe'secoli.

Non cerchiamo adunque, come i filosofi pagani, se gli uomini ascolteranno sì o no le nostre parole; ma cerchiamo unicamente e poniam grande studio che le nostre sien parole di verità: non diamoci fastidio delle conseguenze, chè le conseguenze della verità sono ab eterno vedute da Dio, e se ne compiace.

Noi, o filosofi cristiani, o, come meglio ci aggrada denominarci, teologi, sdegniamo di proporci a scopo del nostro insegnamento il presentare unicamente agli uomini delle regole di condotta, colle quai di leggeri acquietino la loro coscienza e nulla più. Che avremmo fatto se tali regole fossero false? se con esse avessimo formato degli uomini che operano il male, e che tuttavia, ciechi, si credono di operare il bene? Ecco il più terribile degl'inganni; perocchè tali uomini lontani dalla verità e tuttavia tranquilli, non si emendano giammai: il loro stato ha una riprovazione simile a quella pronunciata da Cristo contro il peccato nello Spirito santo; una riprovazione che sta scritta in tanti luoghi delle Scritture, come in quello dove si legge: « Avvi una via che sembra agli uomini retta, ma in sulla fine ella conduce alla morte » (2). Nulla giova dunque che agli uomini sembri di operare il bene, se si formano una coscienza posticcia e falsa che li tradisce. Vi sono stati pur troppo dei tempi in cui tutte le esterne convenienze religiose si mantenevano; ma il cielo non voglia che in quei tempi vedesse Iddio tutt'altro da ciò che ci vedeva il mondo; Dio non voglia ch'egli ci vedesse degli abbominevoli vizî rimpiattati nel più profondo del cuore, non venienti alla luce della società se non acconci in forme ed atti, concedasi questa espressione, di cavalieri divoti, e imbacuccati fors'anco di abiti da chiesa o da eremo, vizi andanti attorno col capo piegato, e con atteggiamento pien di modestia, e con andamento circospetto, astuti di farsi schermo contro all'altrui accuse, delle sottigliezze di una umana teologia.

Tutte queste cose non fanno sicuramente allusione alcuna all'uomo pregevolissimo che ce le ha fatte pronunciare; ma tutte si riscontreranno per vere, come crediamo; e tutte vanno a parar qui, che nell'indagare quali sieno le regole legittime della coscienza, non istà bene a noi che ci proponiamo di ricercar quello che è utile o non utile ne'suoi effetti, ma sol quello che è vero; essendo questa una questione di vero e di falso, e non d'altro. Che se il *vero* ci vien trovato, avendo noi viva fede in Dio che ama gli uomini e li vuol salvi, nè altro mezzo ha di salvarli che il dar loro la sua verità, avrem trovato anche l'*utile*, fosse pur da noi non preveduto, certissimo tuttavia.

(1) *Omnem veritatem.*

(2) *Est via quae videtur homini justa, novissima autem ejus ducunt ad mortem.* Prov. XIV.

SEZIONE PRIMA.

REGOLE DELLA COSCIENZA GIÀ FATTA.

Riprendendo adunque gli stati sopraddescritti dell'animo relativamente alla coscienza, vedemmo che essi si riducono allo stato di coscienza già *fatta* e allo stato di coscienza *non fatta*.

La coscienza poi dicemmo poter farsi di due maniere, *vera* od *erronea*.

Diamo adunque prima le regole della coscienza *vera*; e poscia quelle della coscienza *erronea*: in fine cercheremo come si possa fare la coscienza che non è ancora fatta.

CAPITOLO I.

DELLA COSCIENZA VERA.

REGOLA.

« È sempre illecito operare contro la coscienza vera, che dichiara un'azione (1) peccaminosa ».

Questa regola è evidente e notoria: però è inutile aggiungerle prove. Poichè avendo noi giudicato con tale coscienza, che un atto sia illecito, manifesto è che noi non possiamo volere quell' atto senza volere l'illecito; il che è peccare.

CAPITOLO II.

DELLA COSCIENZA ERRONEA.

ARTICOLO I.

Diverse guise di coscienza erronea.

Più difficile si è assegnare le regole della coscienza erronea. Le quali dobbiam noi dedurre un po' dall'alto.

Conviene in primo luogo osservare, che l'errore nella coscienza può nascere da tre capi:

(1) Quel che si dice di un' *azione* ritengasi detto ugualmente di un' *ommissione*; se la coscienza *proibisce*, l'azione è rea; se la coscienza *comanda*, è rea l'ommissione. Si voglia l'una o l'altra, si vuole egualmente il peccato.

1.° Si può errare intorno alla legge, o sia intorno alla formola morale di cui si fa col giudizio della coscienza l'applicazione.

2.° Si può errare nel modo di applicare la legge o la formola all' azione nostra.

3.° Si può errare in qualche circostanza di fatto, che si assume come occasione di applicare la legge.

Vi ha dunque un errore che risguarda il *diritto*, un errore che risguarda l'*applicazione* del diritto, e un errore che risguarda il *fatto*.

Diamo qualche esempio di tutti e tre questi errori.

Alcuni Ebrei sul principio del Cristianesimo si diedero a credere che la legge della circoncisione e l' altre cerimonie antiche fossero tuttavia obbligatorie : onde si formavano una coscienza erronea di dover mantenere la legge mosaica. Questa coscienza erronea era generata da un errore risguardante la *legge*.

I Farisei si facevano una coscienza erronea quanto alla santificazione del Sabbato, proibendosi certe minute azioni quasi fossero proibite dalle legge che comandava di santificare il settimo dì della settimana. L'erroneità di questa coscienza procedeva dall' errore che commettevano nell' *applicazione* della legge del Sabbato a quelle minute azioni.

Giacobbe si fece una coscienza erronea quando credevasi lecito di giacere colla femmina che trovò seco la prima notte delle sue nozze, stimando esser la sua sposa Rachele, quando ella era Lia : e questa coscienza erronea di Giacobbe provenne a lui da un errore risguardante il *fatto*.

E tuttavia tali esempi non sono sufficienti a classificare i diversi errori che si possono prendere in formando il giudizio della coscienza : essi non porgono che un caso per ciascuna delle tre classi di coscienze erronee da noi distinte ; ma il vero si è, che si può errare in assai modi circa la legge, in assai modi circa l'applicazion della legge, e in assai modi circa il fatto. Confesso, che arrecherebbe molta luce alla trattazione l'enumerarli tutti con diligenza ; ma per evitar lunghezza, noi trametteremo le distinzioni necessarie qua e colà, secondo che verranno dimandate dal ragionamento.

ARTICOLO II.

Della coscienza invincibilmente erronea in generale.

REGOLA.

« È sempre illecito operare contro una coscienza invincibilmente erronea ».

Dichiarazione.

Onde che sia provenga l'errore alla coscienza, o da altro error *precedente* circa la legge, o da altro error *precedente* circa il fatto, o da un errore *concomitante* all' applicazione della legge, se l' errore che si prende nel formarsi la coscienza è veramente *invincibile*, e se perciò la coscienza erronea si è formata senza esitazione e senza dubbio alcuno della sua erroneità, ella obbliga ed è illecito l' operare all'opposito del suo dettame. Questo è ammesso da tutti ed è un vero evidente ; perchè quando un uomo tiene senza punto vacillare nella sua persuasione (la qual condizione si noti però bene), che un' azione, ovvero l' ommissione di lei è peccato, egli non può volere quell' azione, o quella ommissione senza volere il peccato, e però fa un atto riprovevole.

Questa colpa dipendente al tutto dalla persuasione falsa del soggetto, appartiene alla *moralità soggettiva*.

ARTICOLO III.

Della coscienza vincibilmente erronea in generale.

Ma che dovrà fare colui che abbia una coscienza erronea vincibilmente?

Conviene qui entrare a descrivere con diligenza che cosa costituisca l'errore *vincibile*, ed in che differisca dall' errore *invincibile*; poichè senz' avere di quell'errore il più esatto concetto non si potrebbe rispondere con sicurezza alla proposta domanda.

§ 1.

Dichiarazione della coscienza vincibilmente erronea.

Comunemente si definisce l'errore vincibile « quello che si può e che si deve evitare ». — Niente di meglio: ma quando è che si può e che si deve evitare l'errore? — Questa è la questione molto importante, la qual richiede delle sottili indagini.

E da prima, egli è certo che questa espressione « un errore che *si può* evitare » riceve diversi significati. Perocchè quando con essa si volesse indicare una possibilità assoluta, non so, a dir vero, se siavi un solo errore qualsivoglia che evitar non si possa.

E considerando anche la cosa rispetto all' uomo, chi mai costringe l' uomo di aderire all'errore?

Nell' *Ideologia* io ho già dimostrato, che l'uomo non cade in errore se non per due cagioni, che sono, la *propria volontà*, e un *dato* falso supposto vero. La propria volontà è fonte di quegli errori che ho chiamati *formali*, e un dato falso ricevuto per vero è fonte di quegli errori che ho chiamati *materiali* (1). Ho dimostrato ancora, che questo errore materiale non è propriamente e veramente errore, quando il dato falso venga assunto con circospezione e provvisoriamente.

Ora quanto agli errori *volontari*, egli è chiaro che di lor natura si possono evitare; e se evitare non si potessero, dimostrerebbe questo un guasto, un difetto morale nella volontà stessa. L' errore adunque *invincibile* non può esser quello che abbia per cagione la volontà, dove ha sede il bene ed il male morale; ma dee solamente aver luogo mediante un dato assunto provvisoriamente, il che è quanto dire, non può esser se non un *error materiale*.

Riman dunque a cercarsi, se questo error materiale possa accadere circa la legge; se possa accadere nel modo della sua applicazione; e se possa accadere circa qualche dato o fatto, che dà occasione all'atto d'applicare la legge.

E quanto all'applicazion della legge all'azione particolare che ci proponiam di fare (colla quale applicazione formiamo il giudizio della coscienza), chi ben considera vedrà che non può accadere errore altro che volontario e formale; conciossiachè questa applicazione è un giudizio, una operazione, onde noi affermiamo la convenienza o la disconvenienza di due termini. Ora o che noi veggiamo chiaramente la relazione di convenienza o sconvenienza tra i due termini, e in tal caso non c'è errore pronunciandola; o che non la veggiamo, e in tal caso chi può sforzarci ad affermare che la veggiamo? il che è quanto dire, chi può sforzarci a mentire a noi stessi? Nient'altro certamente se non qualche mala energia della volontà influita da qualche passione, la qual volontà produce nell'uomo la persuasione fattizia di vedere ciò che realmente non vede. Questo errore dunque è formale, volontario, e non può dirsi, nel senso nostro, invincibile (2).

(1) *N. Saggio sull' Origine delle Idee*, Sez. VI, C. XIII e XIV.

(2) Vero è che vi possono essere degli errori volontari e non liberi, come ho mostrato nell' *Antropologia* L. III, Sez. II, c. XI, art. 11, § 4, II. Cotali errori nascono sempre da un difetto precedente della volontà, il quale però talora non viene imputato all'uomo, come fu detto in quest' opera L. I, c. V e VI.

Deesi dunque cercare l'error materiale e veramente invincibile o in qualche opinione falsa risguardante la *legge*, ovvero in quel dato, o fatto, che noi assumiamo, o che a noi presta occasione di applicare la legge.

Si può prender dunque un error materiale e veramente invincibile circa la legge?

Distinguasi la legge *razionale* dalla legge *positiva*. Di più, quanto alla legge *razionale*, distinguasi ancora se si tratti di una cognizione nostra propria, ovvero se si tratti di una cognizione che noi riceviamo sull'autorità altrui.

Quanto alla legge razionale di cognizion nostra propria, egli è impossibile che cada in noi un errore necessario, di guisa che noi siamo propriamente necessitati ad ingannarci a dispetto della nostra volontà che sinceramente desidera di seguitare il vero e non altro. Perocchè quanto a' primi principî della legge naturale, essi sono inseriti naturalmente nell'anima nostra; e la natura non c'inganna; quanto poi alle deduzioni che noi stessi facciamo da questi principî della legge, traendone altre formole speciali, queste deduzioni non possono farsi se non mediante un raziocinio, e nel raziocinio come abbiam detto innanzi, non può cadere un errore al tutto involontario, conciossiachè chi ci può sforzare a tirare una conseguenza dalle premesse, quando essa non abbia con quelle un nesso necessario? Chi ci può sforzare a vedere questo nesso, quando questo nesso non c'è? Se noi ci persuadiamo di vederlo quando non lo veggiamo, vi ha qualche disordine in noi. vi ha una volontà precipitosa, che aderisce all'illusione, anzi che alla verità; la qual illusione non inganna, se la volontà con lei non si unisce. Nè pur qui dunque si dà errore veramente involontario, invincibile e inevitabile; ma solo si dà un error cotale, che una volontà semplice e verace, la quale non afferma praticamente se non ciò che l'intelletto vede, eviterebbe indubitatamente.

Nè con ciò si nega che sovente la *ragion* nostra si trovi debole e inetta a fare certe deduzioni rimote dalla legge naturale. Ma diciamo solo, che in questo caso noi non siamo costretti a operare quelle deduzioni; ma possiamo sospendere il giudizio; e allora vi ha *ignoranza* nella nostra mente, ma non *errore*. Data questa ignoranza in noi, la legge naturale, quanto a queste deduzioni che noi siamo incapaci di fare, ci può venir proposta dall'altrui autorità; nel qual caso noi conosciamo la legge naturale positivamente, e rispetto a noi riceve il carattere di legge positiva, in cui si può dare l'errore, *invincibile*.

Che se poi questa deduzione della legge naturale non ci vien data dall'altrui autorità, noi ci restiamo nell'ignoranza di essa deduzione; e quest'ignoranza può esser benissimo inevitabile, e al tutto incolpabile appunto perchè necessaria. Di quest'ignoranza poi nasce, che noi applicando la legge alla nostra operazione, ne caviamo un dettame per se stesso erroneo; ma senza colpa al tutto e senza difetto morale, perocchè egli non viene da una stortura della volontà, ma solo da una impotenza della ragione. A modo d'esempio, diasi un uomo semplice e virtuoso, il quale per amore di qualche dover suo logora sì fattamente sua vita, che d'assai se l'abbrevia. Certo, se costui avesse fatta una *riflessione* di più, cioè avesse riflettuto a questa conseguenza del suo operar ferventissimo, il guastarsi della sanità corporale, e avesse riflettuto che il conservarla senza trascuranza degli altri doveri è pur esso un dovere, avrebbe moderato, non l'amor suo al bene, ma la soverchia fatica esteriore che l'opprimeva, per amore del bene stesso. Ma la sua mente non toccava l'altezza di questa riflessione, e quindi non sapea dedurre quella formola morale, che gli prescrivesse una discrezion maggiore; laonde con tutta l'anima attese a quel dovere che gli stava innanzi all'intendimento, e all'adempimento di quello sagrificò sè medesimo (1).

(1) A questa limitazione nella potenza di ragionare si può convenientemente attribuire la difficoltà che ebbero i primi Ebrei convertiti alla fede cristiana di ben intendere come la legge ceremoniale di Mosè era abrogata mediante la nuova di G. C. E si spiega la condiscendenza

L'errore *invincibile* adunque convien cercarsi 1.° nella legge positiva, 2.° nelle legge naturale, ricevuta sull'autorità altrui come fosse positiva, per quelle conseguenze che l'uomo non sa dedurre per sè da' principî; 3.° nel fatto, che dà occasione all'applicazion della legge (1).

E tutto ciò va pienamente d'accordo colle dottrine ideologiche.

Io ho già dimostrato, che « degli errori materiali sono due cagioni, cioè 1.° il « fondarsi che il giudizio fa sopra qualche *dato* che fu opera di qualche potenza cie- « ca, 2.° il fondarsi sopra un'autorità fallibile » (2).

Ora se trattasi di leggi positive umane, o di qualche sentenza de' dottori circa la legge naturale, qui può benissimo nascerci un errore involontario e al tutto invincibile: perchè non è la *ragione* nostra che opera, ma la *fede* all'altrui autorità. Medesimamente un fatto contingente noi possiamo conoscerlo per altrui autorità, o possiamo assumerlo per vero, secondo certe probabilità. E possiamo insieme aver bisogno di credere all'autorità; ovvero di assumere il fatto probabile ponendolo ipoteticamente per vero. A ragion d'esempio, se un sacerdote riputato che io interrogo in sul viaggio, mi dice che in quel paese corre un giorno magro, io non ho sicuramente mestieri di chiedere ad altri, ma posso tenermi alla sua parola. Ugualmente al contrario, se mi dice che è giorno grasso, ed io mangio sul detto suo, il mio errore è involontario e materiale e però stesso invincibile. Non già che io non potessi evitar quest'errore: per sè il potevo: bastava che dimandassi ad altri. Ma rispettivamente alle circostanze mie, nè il potevo fare, nè il doveva, conciossiachè 1.° non mi nacque alcun dubbio d'essere ingannato, 2.° nè avevo alcuna ragione per farlo in me nascere un tal dubbio, dovendo io ragionevolmente suppor vero quello che il prete mi affermava.

Ugualmente dicasi quando l'errore cade sul *fatto*. Giacobbe poteva, assolutamente parlando, verificare se quella che stava seco era Lia o Rachele; ma nol poteva nè il doveva nel caso suo, anzi era impossibile e inconveniente pensare al tradimento che gli faceva Labano; dico impossibile pensare a ciò, perchè è impossibile pensarvi senza motivo; dico anche inconveniente, poichè se un tal pensiero gli fosse a caso venuto, egli dovealo cacciare siccome inopportuno e ingiurioso al suo suocero.

Può dunque conchiudersi da tutto ciò, che se l'errore della coscienza nasce unicamente da un errore precedente o circa la legge positiva, o circa il fatto, può l'errore essere al tutto involontario e pienamente invincibile.

Ma non tutti gli errori però, che si prendono circa la legge positiva, o circa il fatto, sono tali: possono esser provenuti da de'giudizi temerari e formalmente erronei. Conviene dunque che di nuovo cerchiamo quali note determinino tali errori, e li costituiscano errori veramente *invincibili*, secondo il senso in cui si suol usare da'moralisti questa parola.

Egli è certo, che se io prendo un errore circa la legge, o ignorandola, o credendo che esista quando non esiste, o disconoscendo gli estremi dalla legge voluti; questo mi può accadere per negligenza, per imprudenza, o per mala mia disposizione; e mi può accadere anco senza mia colpa, avendo io usato la diligenza e attenzione dovuta nell'istruirmi della legge, ed essendo proceduto in ciò colla circospezione di un uomo savio e buono. Medesimamente io posso errare circa il fatto, o per mia colpa, o al tutto incolpevolmente. Ora se io non ho commesso colpa alcuna nell'errore nel quale io cado, e di questo errore non ho alcun sospetto, chiamerò veramente la mia ignoranza *invincibile*; là dove se quell'ignoranza e quell'errore nacque

usata verso loro dagli apostoli che compatirono a questa loro ignoranza. Vedi la lettera di s. Paolo a'Romani c. XIV; e la I. a'Corinti c. VIII.

(1) E ciò sebben si tratti di applicazione di legge naturale, come nell'errore di Giacobbe di prendere Lia per Rachele; poichè l'errore non cade nel formale di essa legge.

(2) *N. Saggio sull'Origine delle Idee*, Sez. VI, C. XIV, art. VII.

da colpa mia, ella sarà, secondo il modo di parlare da noi tenuto in questo trattato, *vincibile*.

E però prima di procedere innanzi, qui si notino bene i caratteri da noi assegnati alla coscienza *invincibile*, ed alla coscienza *vincibile*.

Invincibile è quella coscienza erronea, la quale ha in sè un errore non tale che non si potesse assolutamente evitare, ma tale 1.° che non si potè evitare da colui che lo commise, perchè non ebbe di lui alcun ragionevole sospetto, 2.° e tale che è in sè stesso privo d'immoralità, cioè non dipendente dalla stortura del proprio volere di chi lo commette.

Chiamiamo all'incontro *vincibile* quella coscienza erronea, il cui errore contiene in sè della immoralità, cioè a dire che nasce da una stortura della volontà.

Qui si obbietterà facilmente, che sebbene l'errore nasca da una stortura della volontà, tuttavia egli può essere necessario ed inevitabile, e però invincibile. — Rispondo, che la volontà di sua natura non è necessitata a volere il male, se non da qualche pravo affetto; e che in questo sta la reità; perocchè negli uomini battezzati può sempre esser vinta, coll'aiuto della grazia ricevuta, la tentazione che inclina l'uomo naturalmente al male, o certo può esser resa priva di dannazione: perocchè *nihil damnationis est iis qui sunt in Cristo Jesu* (1): a meno che non trattisi di abiti perversi acquistati coi peccati attuali, nel qual caso la mala piega della volontà, sebben resa necessaria, è colpevole in causa, ed è un male morale che si racchiude nel peccato, onde il mal abito è provenuto. Se parlasi adunque di una mala piega della volontà necessaria, veniente unicamente dal peccato originale, e non da alcun peccato attuale, mediante la qual piega essa volontà precipita necessariamente a conchiudere un giudizio erroneo; sebbene questo erroneo giudizio non sia imputabile a colpa, perchè necessario, ed anzi sia una cosa sola col peccato d'origine, come il ramo è una cosa sola coll'albero; tuttavia certo è, che una somigliante stortura della volontà non potrebbe mai esser buona o meritoria; e sarebbe *vincibile* in questo senso, che se non tosto, si può vincere col diuturno studio della legge divina (2), colla preghiera che aumenta la grazia, e colla cooperazione nostra, secondo quel detto: « In « che il giovanetto emenda la sua condotta? in custodendo i tuoi parlari » (3).

Conviene però attentamente notarsi, che la reità di quelle azioni in sè stesse male è tale e tanta, quale e quanta si è la reità contenuta nello stesso errore vincibile che n'è la causa, anzi la reità di esse azioni è la stessa identica reità della causa, cioè dell'erronea coscienza secondo la quale furon prodotte.

§ 2.

Si riassumono le diverse specie di coscienza vincibilmente erronea.

Riassumendo adunque i diversi casi nei quali può cadere l'errore nella coscienza nostra, affine di stabilire chiaramente quando l'errore sia invincibile, e quando vincibile, dico:

1.° Che se l'*errore* è circa la legge razionale e sue conseguenze razionalmente dedotte, non può esser mai veramente invincibile, nel senso che noi attribuiamo a questa parola, poichè un tale errore (4) suppone sempre una stortura della volontà che traviò l'intendimento.

(1) Vedi addiet. L. I, c. v e vi.

(2) S. Tommaso definisce l'ignoranza invincibile *quae studio superari non potest*. S. I. II, Q. LXXVI, art. ii.

(3) Ps. CXVI.

(4) Si avverta, che qui si parla di *errore* commesso nel dedurre le conseguenze da'principi della legge razionale, non già d'*ignoranza* intorno a queste conseguenze.

2.° Che questa stortura della volontà può esser libera, o in certi casi necessaria.

3.° Che se l'errore che affetta la coscienza cade nella legge positiva, o nella legge razionale positivamente ricevuta, o sul fatto che occasiona l'applicazion della legge, in tal caso egli può essere o *vincibile*, o *invincibile*.

4.° Che se l'errore *circa la legge* non provenne da poco rispetto verso di essa, nè da colpevole trascuranza; e ancora se l'errore *circa il fatto* non provenne da colpevole imprudenza, l'errore è *invincibile*; *vincibile* nel caso contrario.

5.° Finalmente l'errore può provenire da una semplice e involontaria ignoranza di qualche deduzione razionale della legge di cui noi non sospettiamo, e la forza della ragion nostra è manchevole a farne la deduzione, e in tal caso egli è del tutto invincibile.

§ 3.

Questioni circa la coscienza erronea.

Di qui si fa manifesto, che circa la coscienza erronea presentansi le questioni seguenti a risolvere. Quanto alla coscienza *vincibilmente* erronea,

I. L'uomo dee egli seguire la coscienza erronea circa la legge razionale, o l'applicazione razionale della legge, quando questo errore è volontario e libero? — e che condizione morale ha l'azione fatta secondo questa coscienza? o contro questa coscienza?

II. L'uomo dee seguire la coscienza erronea circa la legge razionale, o l'applicazion razionale della legge, quando questo errore è *volontario*, ma non *libero* in sè, libero però in causa, perchè la mala piega della volontà che necessariamente trae l'uomo in errore è l'effetto di colpe attuali precedenti? — e che condizione morale ha l'azione fatta secondo questa coscienza? che condizione, fatta contro questa coscienza?

III. Può egli darsi che questo errore circa la legge, o l'applicazione razionale della legge, proceda necessariamente come effetto del peccato d'origine?

IV. Dee l'uomo seguire la coscienza erronea circa la legge positiva, o positivamente ricevuta, o circa il fatto, quando questo errore, sebbene attualmente inevitabile, tuttavia fu libero in causa, procedendo da colpa sua nel non verificare la legge od il fatto, quant'era dovuto? — e che condizione morale ha l'azione fatta secondo questa coscienza? o contro di essa?

Quanto poi alla coscienza *invincibilmente*, o involontariamente erronea, nascono queste questioni:

V. Dee l'uomo seguire la coscienza involontariamente e incolpabilmente erronea, nascente da errore sulla legge positiva, o positivamente ricevuta, o sul fatto che occasiona l'applicazion della legge? — e che condizione morale acquista l'azione conforme o difforme da questa coscienza?

VI. Dee l'uomo seguire la coscienza involontariamente e incolpabilmente erronea, nascente non da *errore*, ma da *ignoranza* di qualche deduzione razionale della legge? — e che condizione morale acquista l'azione da questa coscienza?

Della coscienza *retta* e *non retta*, e come quella si distingue dalla *vera*, e questa dalla *falsa*.

E quanto a queste due ultime questioni, già dicemmo, che la coscienza *incolpabilmente* e *involontariamente* erronea, nelle quali due condizioni abbiamo fatto consistere l' *invincibilità* dell' errore, si può e si dee seguire (1).

Qui solo vogliamo osservare di più, a confermazione di questa sentenza comune de' moralisti, che sebbene una tale coscienza possa dirsi erronea, tuttavia l' errore non la rende men retta ; perocchè quell' errore non cade propriamente nella coscienza, ma precede la coscienza, e dalla coscienza è solo sopposto, non già formato.

Con molta chiarezza dimostra questo vero il cardinal Gerdil, mettendosi in sulle vestigie dell' Aquinate. Recherò le sue parole :

« Nell' applicazione della *sinderesi* (2) all' operazione, nel che sta principal-
« mente la *coscienza*, voglionsi distinguere due giudizi : l' uno, ond' altri giudica
« tale essere l' azione fatta o da farsi ; per esempio, esser ella un furto, un omici-
« dio, un adulterio, una menzogna, o il contrario di ciò. L' altro è il giudizio, onde
« altri giudica quell' azione conosciuta per quella che è, esser lecita o illecita, giusta
« od ingiusta, però da farsi o da intralasciarsi. Il primo giudizio non è propriamente
« la coscienza, ma viene presupposto dalla coscienza. — Così quando un cacciatore
« giudica, che l' animale che gli sta innanzi dalla lungi è un uomo o una belva, e
« però che se tira il colpo ne dee seguire l' omicidio, o l' uccision della belva, non
« giudica ancora se non dello stesso materiale oggetto dell' atto suo, o non della
« bontà morale o dolla malizia di esso. — Appartiene bensì alle regole de' costumi,
« che innanzi operare, altri usi diligenza a conoscere la natura e la condizione del-
« l' oggetto circa il quale versa l' azione ; o però il cacciatore prima di dare il colpo
« dee con ogni diligenza esplorare, se un uomo abbia d' innanzi, oppure una fiera.
« Ma tuttavia il giudicare semplicemente che quell' animale sia più tosto un uomo
« che una fiera, non è ancor giudizio che appartenga alle regole de' costumi, e però
« per sè e propriamente non è il giudizio della coscienza, ma un giudizio che vien
« presupposto innanzi alla formazione della coscienza. —

« Affine dunque di por mano a dichiarar brevemente la nostra sentenza, sem-
« bra a noi, che l' errore della proposizione particolare assunta, col quale ci vien
« tolta la cognizione stessa dell' atto, o dell' opera da farsi, sia assolutamente e *invo-*
« *lontario* e *incolpabile*, e non nuoca punto alla rettitudine della coscienza : all' in-
« contro quell' errore onde si stima esser lecito l' atto da noi conosciuto e posto in una
« certa specie, come sarebbe in quella dell' omicidio o della menzogna, essendo ve-
« ramente ripugnante alle regole de' costumi, come quello che contiene una mala
« *applicazione* di queste regole all' atto da noi prima conosciuto, non possa in modo
« alcuno acconciarsi con una coscienza retta. —

« Laonde ai difensori della prima sentenza » (che vogliono, che l' ignoranza invincibile non tolga la coscienza retta) « concediam facilmente, che colui che adora
« l' ostia che vede esposta pubblicamente, o ignora d' un' ignoranza invincibile non
« essere consacrata, opera con coscienza *retta*, e l' atto di costui esser buono e lode-
« vole. Questo giudizio onde alcuno stima che Cristo si stia nascoso sotto l' ostia,
« guardato in sè, — sebbene falso, non è nè conforme, nè difforme dalle regole dei
« costumi. In quanto poi s' aggiunge ad un tale giudizio il dettame della ragione,

(1) Art. I.

(2) *Sinderesi* vien da Συντηρέω, *conservo* ; onde il Salvini egregiamente dice che questa voce « non vale altro che conserva e guardia di quelle prime nozioni , cioè di que' lumi ragio-
« nevoli e naturali , che come suo patrimonio possiede l' anima , la quale sinderesi è regola del-
« l' operare ». Disc. II.

« che prescrive doversi prestar culto a Cristo nascosto sotto le specie del pane, — « questo dettame è al tutto conforme alle regole de' costumi, e in esso consiste il giu- « dizio della coscienza. Dunque in questo caso il giudizio che è proprio della coscienza « è al tutto retto. —

« Ma co' propugnatori dell' altra sentenza » (che vogliono l'errore invincibile rendere men retta la coscienza), « risolutamente stimiamo, che se l' error s' intro- « mette per una indebita *applicazione* dei principî della sinderesi, sicchè taluno sti- « mi, a ragion d' esempio, che la bugia detta a causa di religione sia buona, questo « errore non possa stare colla retta coscienza » (1).

In questo eccellente brano dell' illustre cardinale, l' errore che non toglie la rettitudine della coscienza, cade sopra un *fatto*, quale è quello che l' ostia pubblicamente esposta sia o no consacrata ; là dove l' errore che rende la coscienza meno retta, cade nell' *applicazione* stessa della legge razionale a quel fatto, ossia nella *deduzione* della coscienza da una tal legge (2).

Ora noi osservammo, che ugualmente l' errore sarebbe straniero al giudizio della coscienza, e non toccherebbe la sua rettitudine, se egli cadesse sulla *legge positiva*, la quale può essere ignorata in un modo al tutto involontario o al tutto incolpabile, come se io fossi ingannato dall' autorità di persona degna di fede, a cui io ne chiedo informazione ; o da qualche libro rispettabile, di cui non possa venir sospetto alla mia mente.

Osservammo pure, doversi dir lo stesso di un errore il quale cada sopra una formola morale, che è veramente di natura sua una deduzione de' principî della legge naturale, ma che rispetto a colui che non ha abbastanza vigor di ragione da dedursela da sè stesso, piglia natura di legge positiva dall' istante che egli la riceve dall' altrui autorità, e sull' altrui autorità unicamente la crede.

Finalmente osservammo, che nè pur toglie la *rettitudine* della coscienza o il merito di seguitarla, l' errore che procede da una mera ignoranza di qualche lontana deduzione de' naturali principî, figlia non d' una volontà difettosa, ma d' una ragione inattiva.

Cotali errori sono adunque materiali, e nulla nuocono alla *rettitudine* della coscienza.

A quella guisa che se un esimio scultore, volendo cavare dal marmo una statua egregiamente da lui concepita, lavorasse il marmo a tutta regola d' arte, nè desse un colpo solo in fallo, ma ogni minimo lavorio fosse con perizia di gran maestro condotto, niente rimarrebbe scemata sua lode, se poi a caso nel bel mezzo del marmo alcuno scemo, o macchia, o vena incontrasse che alquanto l' insigne opera rendesse deforme ; così colui, che con ottimo volere applica dirittamente una legge a giudicar l' azione che sta per fare, ed agisce secondo quella retta applicazione, non perde il merito, quand' anco senza sua colpa nè volontà gli accada di procedere dietro un falso supposto, siccome quell' accennato dell' ostia sacrata ; o quello, che non esista certa legge positiva, poniamo d' usar cibi magri, avutene parole con persona di fede degna ; come nè pur se l' errore del suo giudizio è necessaria conseguenza d' incolpevole ignoranza.

Altro è dunque la coscienza *retta*, ed altro la coscienza *vera*. Quella si stende

(1) *Tractatus de actibus humanis*. Pars III, Q. I, C. II. — Ci riserbiamo più sotto a portare innanzi l'analisi dell'atto col quale l'uomo si forma una coscienza erronea.

(2) Della qual decisione l' egregio uomo dà anche questa ragione: *Conscientia dicitur esse lex intellectus nostri ; cujus dicti hanc rationem affert D. Thomas , loco laudato*: Quia , *scilicet* , EST JUDICIUM RATIONIS EX LEGE NATURALI DEDUCTUM. *Ergo ex D. Thoma conscientia est lex, et consequenter conscientia est recta, quatenus est judicium rationis ex lege naturali ductum. Atqui judicium , quo quis putat honestum esse mendacium alia de causa , non est judicium rationis ex lege naturali deductum. Ergo etc.* (Tractatus de act. hum. Pars III, Q. I, C. I).

più largamente di questa; può avervi una coscienza *errante* e *retta*; ma non una coscienza non retta che anche errante non sia.

La coscienza *retta* poi si dee sempre seguire, o dica ella il vero, o anche prenda errore: regola che risponde alla quinta e alla sesta delle questioni da noi proposte.

Dalla qual dottrina ciascun vede perchè si soglia dire, che la rettitudine della coscienza dipende dalla sua conformità colla *legge eterna*. Ciò si dice per questo, che ella non potrebbe esser retta se non applicasse bene la legge eterna all' opera. Se all' incontro l' errore cade fuori di quest' applicazione, non toglie esso la rettitudine della coscienza.

§ 5.

Della coscienza non retta in generale.

Rimangono le altre quattro questioni, che tutte si riferiscono alla coscienza non retta, perchè in tutte si suppone un errore volontario, sebbene talora necessario, un errore che cade nella legge razionale, o nella sua razionale applicazione, che è quanto dire nella coscienza stessa.

Alla qual dottrina che dichiara *non retta* la coscienza *vincibilmente erronea*, si riferiscono quelle parole di s. Tommaso, che « la sola bontà dell' intenzione non « è causa intera della buona volontà » (1); e quelle altre, che « la sola malizia dell' intenzione basta sì a render malvagia la volontà, ma non vale il medesimo quando si tratta di renderla buona » (2). Della qual sentenza ecco la ragione ch' egli ci dà:

« Il male nasce da ogni singolar difetto; ma il bene da tutta intera la causa. « Laonde la volontà sarà sempre mala, o che altri voglia ciò che è male in sè sotto « specie di bene, o ciò che è bene in sè sotto specie di male. All' incontro a fare « che la volontà sia buona, ricercasi ch' ell' abbia per oggetto il bene sotto specie « di bene, cioè che voglia il bene e lo voglia pel bene » (3). D' onde raccoglie il Gerdil, che « la volontà di colui che vuol mentire per un buon fine, è volontà di « tal cosa che è in sè mala, quantunque sotto specie di bene. Il che però non basta « a render buona la volontà, al che si richiede che la causa tutt' intera sia buona, e « però non basta a render la coscienza praticamente retta » (4).

Questa stessa ragione ripete altrove il santo Dottore, confermandola coll' autorità dell' autor dell' opera *De' divini nomi*; « e perciò, soggiunge, acciocchè quella « cosa in cui tende la volontà si dica cattiva, basta che o sia cattiva di sua natura, « o che si apprenda come cattiva; ma acciocchè ella sia buona, richiedesi che sia « buona nell' un modo e nell' altro (5) ».

Qui parimente ha luogo la testimonianza di s. Agostino, che dice: « Ogni fatto, « se fatto non è *rettamente*, è peccato: nè può esser fatto rettamente in modo alcu- « no ciò che non procede da una retta ragione; chè la retta ragione è la stessa « virtù » (6).

(1) I. II, Q. XIX, VIII, ad 2.
(2) Ib., ad 3.
(3) Ib., art. VII, ad 3. « *Malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra caussa. Unde sive voluntas sit ejus, quod est. secundum se malum sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala; sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est quod velit bonum, et propter bonum.*
(4) *Porro voluntas ejus, qui vult mendacium proferre propter bonum finem, est voluntas talis rei, quae secundum se est mala, licet sub ratione boni. Hoc autem non satis est ut voluntas sit bona ex tota et integra caussa, unde nec satis est ad efficiendam conscientiam practice rectam.*
(5) S. I. II, XIX, VI, ad I.
(6) *Omne factum si recte factum non est, peccatum est; nec recte factum esse ullo mo-*

Tutto questo dimostra, che secondo la mente di s. Tommaso e di s. Agostino, chi opera secondo la coscienza non retta a quel modo che l'abbiamo noi definita, non può dirsi che operi rettamente, anzi può dirsi che operi malamente.

§ 6.

Se v' abbia obbligazione di seguitare la coscienza non retta.

Ma prima di procedere a fare divisata risposta alle quattro questioni da noi distinte intorno alla coscienza vincibilmente erronea ossia *non retta*, io voglio por qui una dottrina comune a' Moralisti circa questa coscienza, acciocchè non paia, che me le opponga, quando anzi ella merita d' essere per vera mantenuta. E ciò che sto per dire ha solo per fine di mettere nella sua sincera luce una tale dottrina, acciocchè non venga fraintesa, e così ella non si faccia principio di pessime conclusioni.

Dico dunque esser comun sentimento, che la coscienza in qualsiasi modo erronea, o comandi o proibisca gravemente un' azione, debbasi seguitare. E la ragione è chiara; poichè « se alcun si dispone ad operare contro tale coscienza, mentr' ella « sussiste, per quanto è da sè, egli ha l'animo di non osservare la legge di Dio: ciò « che il fa mortalmente peccare » (1).

Chi vuol peccare pecca; e chi crede fermamente di peccare coll' opera sua, e tuttavia la fa, pecca: su questo non può cader dubbio.

Ma ciò non s' avvera se non a condizione, 1.° che quando l' uomo crede di peccare operando, ovvero non operando, questa sua credenza sia *sincera*, non s' illuda egli stesso dandosi ad intendere di credere ciò che non crede; il che se fosse, non avrebbe veramente la coscienza erronea, ma supporrebbe d'averla; onde s. Tommaso, dice, *manente tali conscientiâ*; 2.° che l' operazione si faccia veramente contro tale coscienza, di guisa che si voglia peccare; poichè se alla coscienza erronea, che dichiara peccaminosa un' azione od un' ommissione, se n' accompagnasse un' altra contraria, e fra questa e quella l' uom vacillasse, come avviene dominando nell' animo un istante l' una, e l' istante successivo l'altra, in quell' istante in cui domina la coscienza retta e vera non peccherebbe ponendo egli l' azione contro la coscienza erronea e non retta, sebben questa ritornasse tosto appresso e paresse non essere stata mai scacciata internamente dall' animo. Ed è sovente a discernere difficilissimo, se l' uomo abbia operato secondo l' una, o secondo l' altra coscienza, avvicendandosi esso e confondendosi talora insieme.

Ma si oppone: seguitando la coscienza non retta, noi poniamo un' operazione moralmente difettosa, e anche colpevole: come è egli dunque possibile, che noi siamo obbligati sotto pena di peccato a fare un peccato?

Per rispondere, prima si deve osservare che molti atti dell' uomo, i quali sembrano semplici nel primo aspetto, sono veramente moltiplici. Poniamo a cagion d' esempio, che taluno si reputasse obbligato di dire una menzogna affine di salvare la vita d' un uomo. Costui non fa un solo, ma due giudizi, e tutti due spettanti alla coscienza. Il Gerdil opina che solo il secondo alla coscienza appartenga; ma sottilmente considerata la cosa, parmi che debba tenersi il contrario.

E veramente, un giudizio dice all' uomo che quelle parole che egli si propone di dire, contengono una menzogna; un altro giudizio gli dice, che egli è obbligato a dire quella menzogna, affine di salvare la vita d' un uomo. Sia pure, che in que-

do potest quod non a recta ratione proficiscitur. Porro recta ratio ipsa est virtus. L. de utilitate credendi c. XII.

(1) *Si contra tali conscientia manente agere disponat, quantum in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi: unde mortaliter peccat.* D. Thomas, Q. XVII de verit. art. IV.

sto secondo giudizio sia l'errore, essendo il primo retto; ma io sostengo, che la coscienza morale in un tal caso non si racchiude solamente nel secondo giudizio, ma anco nel primo; perocchè il primo, a parer mio, non è semplicemente uno di quei giudizi, co' quali s'apprende la cosa nella sua fisica esistenza, e non nella sua esistenza morale, come sarebbe se si trattasse d'apprender le sole parole che si vogliono proferire, senza giudicarle o menzognere, o veraci. Giudicandosi adunque quelle parole menzognere, già con ciò si giudica e s'apprende la qualità morale di quelle parole, perocchè l'esser menzognere costituisce la loro qualità morale, e noi col giudizio gliela attribuiamo.

Dove si noti bene un inganno perniciosissimo, in che si può facilmente incappare, e molti v'incappano.

Le parole di bene o di male morale hanno per ufficio di significare delle idee astratte e generiche. Quando io dico, un *bene* o un *male morale*, come pure quando io dico, un peccato o una colpa, io non fo che significare la cosa mediante una astrazione; non determinando io ancora di qual bene o di qual male morale si tratti. Ora affinchè l'uomo cominci ad operare moralmente, avrà egli bisogno assoluto di questa astrazione? Non credo: non avrebb'egli potuto operare il bene od il male morale prima di essersi formato questa nozione così generale, così astratta da tutte le azioni particolari buone o cattive? Ho dimostrato innanzi, che il creder questo sarebbe un errore. E di vero, se mediante lo sviluppo del mio intendimento io posso astrarre dalle mie proprie azioni la nozion generale di bene e di mal morale; dunque queste mie azioni eran morali e immorali, buone e malvagie anche prima che io esercitassi sopra di esse una tale operazione del mio intendimento.

Convien dunque tener presenti al pensiero que' due stati morali dell'animo, e quelle due forme che abbiamo detto prendere successivamente la legge morale (1). Nella prima sua forma, la legge non è che gli enti stessi percepiti ed esigenti da noi un volontario riconoscimento proporzionato alla loro entità; nella seconda sua forma, la legge è un'astrazione, è l'esigenza degli enti percepiti astratta da essi, formolata ed espressa in parole più o men generali, per esempio, in quelle di *legge morale*, che esprimono la forza obbligante, o in quelle di *bene* e di *male morale*, che esprimono la *relazione* degli atti volontari colla legge; entrambi le quali sono generalissime.

Applicando questa dottrina alla nostra questione, il dire « le parole che io sto per proferire, sono una menzogna », egli è un pronunciare che io fo la loro immoralità sotto una forma *speciale*; laddove il dire, « quelle parole sono per me obbligatorie, perchè sono un mezzo di salvare la vita di un uomo », è un pronunciare la loro moralità sotto una forma *generale*; ma nell'uno e nell'altro caso, io attribuisco loro ugualmente una qualità morale obbligante; nel primo caso una qualità che mi obbliga a tralasciarle, nel secondo caso una qualità che mi obbliga a proferirle.

Egli è adunque impossibile che io concepisca un discorso nella sua qualità di menzognero, senza che ad un tempo concepisca l'obbligazione d'intralasciarlo; perocchè questa obbligazione, questa esigenza non è cosa diversa dal concetto del discorso menzognero; solamente che ella è espressa in altre parole, e giudicata con altri atti appartenenti ad un'astrazione più alta dell'intendimento. Dicendo, « questo discorso è menzognero », io concepisco e pronuncio la malizia di quel discorso in un modo meno astratto, che dicendo, « io ho obbligazione d'evitare questo discorso »: ma in ogni caso la concepisco; perciocchè dicendo, « ho obbligazione di evitarlo », io adopero l'idea universalissima dell'obbligazione, ossia della forza obbligante; dicendo all'incontro, che è menzognero, esprimo la stessa forza obbligante in atto, cioè inerente alla cosa stessa, e non astratta da lei (2). Nell'uno e nell'altro caso ho

(1) L. I, c. IV.

(2) Ciò che ho detto intorno ai titoli dell'obbligazione nella *Storia comparativa e critica de' sistemi morali*, c. VII, art. VII, illustra non poco questa dottrina.

dunque a pieno sentita l'obbligazione che mi stringe, e sono a me stesso consapevole dell' immoralità di quelle parole.

Tutte le quali cose premesse, io dico, che nell' animo umano talora vi ha confusione d' idee, e nella confusione vi ha contraddizione; e che perciò non è al tutto impossibile, che sebbene io sappia per naturale e diretto giudizio, che quelle parole sono turpi appunto perchè contenenti una menzogna, tuttavia sopra questo giudizio primo, io ne formi e ne raddossi, per così dire, un altro riflesso e volontario, col quale dico a me stesso di esser obbligato a proferire quelle parole per salvare un uomo. Ma è da avvertire, che questo secondo giudizio, appunto perchè riflesso, prevale al primo e l'oscura, non però il distrugge giammai; sicchè in questo stato in cui trovasi l' uomo, attesi due ordini di riflessioni, egli ha presenti due formole morali, l' una delle quali gli dice di non dover mentire, l'altra gli dice di dover mentire per salvare il suo simile: la prima il persuade, che parole menzognere sono inoneste; la seconda, che è doveroso il fine per cui si tratta di proferirle: per la prima crede di peccare dicendole; per la seconda crede di peccare non salvando l'uomo: con questa fa a sè stesso un' obbligazione di ottenere il fine, con quella fa a sè stesso un' obbligazione di non usare il mezzo illecito.

Dunque la coscienza obbligante non è mica, in questo stato di contraddizione, una formola semplice, che prescriva all' uom di mentire, perchè non può avervi obbligazione di fare il peccato; ma è una formola che gli prescrive di salvar l' uomo dalla morte che gli soprasta, e che in pari tempo lo persuade a chiuder l'orecchio a ciò che gli dice la coscienza stessa sull' illecità del mezzo.

Se dunque costui non salva all' uomo la vita, credendosene obbligato per legge di Dio, pecca; ma non pecca mica perchè s' astenga dal dire la bugia, che è il solo mezzo che ha, con cui salvar quella vita; il che sarebbe una cosa assurda; ma pecca unicamente perchè tralascia di salvar la vita di quell'uomo, che egli fermamente crede di esser obbligato a salvare sotto grave peccato. Tanto è vero, che posto che gliela salva colla menzogna, sebben egli non pecchi contro la coscienza che gli comanda di salvar la vita a quell' uomo, pecca tuttavia contro la coscienza che gli mostra nella menzogna una moral turpitudine (1). Altra questione sarebbe il cercare di qual gravezza sia questo peccato della menzogna in tal circostanza, e quanto possa diminuirsene la colpa dalla bontà del fine a cui viene usata: ma su di questo toccheremo più sotto.

Quanto poi alla maraviglia che dee fare nell' animo di chi riflette il pensiero delle due coscienze contemporanee, e della coscienza che ne acchiude un' altra, onde l' uom viene a cadere in peccato tanto operando come non operando; dice s. Tommaso assai acconciamente così: « Come nella sillogistica, dato un inconveniente, è uopo che ne « seguan degli altri; così nelle cose morali, posto un inconveniente, di necessità è « mestieri che degli altri ne vengan dietro: a ragion d'esempio, supposto che alcuno « faccia il suo dovere per vanagloria, egli peccherà sempre tanto se fa il suo dovere, « come se non lo fa — E simigliantemente, dato l' errore nella ragione o nella coscien-

(1) Si dirà, che la seconda coscienza prevale alla prima e la distrugge; cioè che « l' uomo in tal caso, in cui trattasi della vita del prossimo, giudica che si possa lecitamente mentire ». Rispondo: il concetto di *mentire* e quello di commettere un'*immoralità* s' inchiudono, come notammo, sicchè non si può aver quello senza che vi sia implicito questo. Dunque la coscienza che si pretende prevalere, sarebbe un giudizio col quale l' uomo giudicherebbe che « nel caso del salvar la vita si possa commettere un peccato ». In questa coscienza è dunque compresa la notizia della commissione del peccato: l'uomo sa di fare il peccato, sebbene colla riflessione se ne scusi. Vi ha dunque contraddizione in questa coscienza; cioè è una coscienza, che ne racchiude un'altra contraria. — Finalmente noto che l'esempio addotto da noi suppone che la menzogna sia un male intrinseco; e che però non varrebbe un tal esempio nell' opinione di quelli che difendono il *mendacium necessitatis*. Noi non possiam qui venire con essi alle mani, nè possiamo tampoco manifestare in una nota tutta intera la nostra opinione sopra una sì rilevante questione, la quale richiederebbe molte parole.

« za, — uopo è che venga dietro un male nella volontà ». « E tuttavia, soggiunge « s. Tommaso, l'uomo non è perplesso; potendo egli lasciar l'errore, conciossiachè « l'ignoranza sia vincibile e volontaria » (1).

La qual dottrina si può confirmare con altre autorità; e mi pare oltremodo opportuna quella di s. Bernardo, dove l'illustre Abate propone la questione: « Perchè la « coscienza che erra non converta il male in bene, ugualmente come converte il bene « in male » (2); nella qual sola proposta vedesi, che il santo Dottore suppone esser cosa fuori di disputa, che la coscienza errando converta il bene in male credendol male, ma non così converta il male in bene credendol bene. Onde adunque la soluzione della difficoltà? « Egli sembra a voi cosa maravigliosa, anzi ingiusta, dice, che l'o- « pinione dell' intenzione umana valga più nel male che nel bene. Se io rispondessi, « che quanto a' mali ciò avviene giustamente per cagione dell'occhio malvagio; voi « sareste presti a rispondermi, doversi giustamente stimare, che per cagione dell'oc- « chio semplice avvenga lo stesso rispetto a' beni. Poichè quegli che disse, doversi sti- « mare le tenebre del corpo a misura dell'occhio malvagio, indicò del pari doversi sti- « mare la luce del corpo a tenore dell'occhio semplice ». A cui risponde il dottore di Chiaravalle: « Ma badate bene, che forse l'occhio che s'inganna non è semplice veramente. « Perocchè s'inganna tanto quegli che stima bene il male, come quegli che stima ma- « le il bene. E voi sapete, che nè l'un nè l'altro di questi potè cessare da sè il guai « del profeta: Guai a voi che dite bene il male, e male il bene. — E quanto a me, « acciocchè l'occhio interiore sia veramente semplice, stimo che egli debba avere due « cose, carità nella intenzione, e verità nella elezione » (3).

La qual dottrina di s. Bernardo parmi bella e profonda, per quel dubitare che fa se l'occhio dell'intenzione sia veramente semplice in una intenzione che erra. Certo nel caso sopra toccato l'intenzion non è semplice, come non è semplice la coscienza. E questo caso vi ha ogni qualvolta trattisi di legge veramente razionale, o razionalmente dedotta: il che sembra venire accennato anche dall'Angelico, là dove dice, che « chi conoscesse che la ragione umana qualche cosa precettasse contro il precetto « di Dio, non sarebbe tenuto a seguir la ragione; ma in tal caso, soggiunge, la ra- « gione non sarebbe totalmente errante » (4). Colla qual giunta vien come a dire, che per esser veramente errante la coscienza non dovrebbe accorgersi di errare contro la legge di Dio, il che si può dire egualmente rispetto alla legge naturale: sicchè una coscienza che percepisce un'azione contro la legge di Dio, o contro la legge

(1) *Sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi; ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur: sicut supposito quod aliquis quaerat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit. — Et similiter, supposito errore rationis, vel conscientiae, — necesse est quod sequatur malum in voluntate: nec tamen est homo perplexus; quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.* S. I. II, XIX, VI, ad 3.

(2) *Cur conscientia errans non aeque convertat malum in bonum, uti bonum in malum.* S. Bern. L. de dispensat. et praecept. c. XIV, n. XXXV.

(3) *Mirum quippe vobis, immo et injustum videtur, ut plus in malo quam in bono, humanae valeat intentionis opinio. Si responderem, de malis quidem merito ita credi propter oculum nequam; respondebitis et mihi, non immerito quoque propter simplicem oculum idem aeque putandum et de bonis. Nam qui dixit, ex oculo nequam corporis tenebras aestimari, indicavit et de simplici lucem aeque corporis approbari. Sed videte ne forte non sit vere oculus simplex, qui fallitur. Fallitur enim tam qui bonum malum, quam qui malum bonum putaverit. Scitis autem neutrum horum VAE illum vitare propheticum:* VAE QUI DICITIS BONUM MALUM, ET MALUM BONUM. — *Ego vero, ut interior oculus vere simplex sit,* DUO ILLI ARBITROR ESSE NECESSARIA; CARITATEM IN INTENTIONE, ET IN ELECTIONE VERITATEM. S. Bern. L. de dispensat. et praecept. C. XIV, n. XXXV, XXXVI.

(4) *Si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra praeceptum Dei, non teneretur rationem sequi; sed tunc ratio non esset totaliter errans.* S. I. II, q. XIX, art. V, ad 2.

naturale, non può più in buona fede riputarla buona; il che è quanto dire, non può essere la coscienza sua totalmente e semplicemente errante.

Lo stesso sembra accennar s. Tommaso, dicend'anco, che « chi ha la coscienza « di dover fuggir l' adulterio, non può deporre questa coscienza senza peccato, pe« rocchè in questo stesso deporla, un grave peccato commetterebbe » (1); dal che parmi potersi inferire, che una coscienza che erra circa il diritto naturale, come quella che dichiara lecito o lodevole l'adulterio, è già per questo peccaminosa. Or se è peccato ingannarsi circa il diritto naturale, vedesi chiaramente, che una tal coscienza erronea non è al tutto sincera e veramente invincibile, perocchè se potesse esser tale, non sarebbe necessariamente peccaminosa. Ma come è impossibile che l'uomo che percepisce un essere fisico, per esempio un cavallo, sia costretto a dire a sè stesso di aver percepito un bue; così dee essere a pari impossibile, che chi ha concepito un'azione intrinsecamente disordinata, come a dir la menzogna, dica a sè stesso di aver concepita un'azione ordinata e buona; perocchè il disordine morale nelle azioni di cui parliamo, è inerente alle azioni stesse, e in uno colle azioni stesse forz'è concepirlo (2).

§ 6.

Nella legge razionale può darsi *ignoranza* o *innavvertenza* invincibile, ma non *errore* invincibile.

Tutto questo prova, che quanto alla legge razionale, non può darsi propriamente un *errore* al tutto *invincibile* e involontario; e quindi non può aversi una coscienza erronea per cagione di un tale errore al tutto sincera, al tutto semplice, e che non soggiaccia o a colpa, o a peccato, o insomma a difetto morale.

Può tuttavia darsi *ignoranza* della legge naturale, quanto alle sue deduzioni rimote; perocchè non tutti gli uomini sono atti a tirar da' principî le lontane conseguenze. Ma quando questa ignoranza proceda da natural debolezza d' *intendimento* (3), e non da difetto di *volontà*, allora non rende la coscienza men retta, nè l' atto men meritorio; tanto più, che una tale ignoranza, chi ben considera, non cade sul prezzo degli *enti*, ma solamente sul calcolo di alcune loro *relazioni* (4): ond' è che l' atto rimane anche materialmente buono, preso nel suo tutto, e il suo difetto materiale consiste nella mancanza di alcuni finimenti, che il renderebbero più perfetto.

Può anche darsi, oltre questa *ignoranza* in alcuna parte della razional legge, una *inavvertenza* a certi dettami più minuti e rimoti di questa legge nell' atto dell' operare, la quale inavvertenza può essere involontaria (5). Ed è tale allorquando

(1) *Si aliquis habet conscientiam de vitando adulterio, istam conscientiam sine peccato non potest deponere, quia in hoc ipso quod eam deponeret, errando graviter peccaret*. Q. XVII *de Verit.*, art. IV.

(2) Qui cade quella sentenza di s. Giovanni Crisostomo: « Niuno metta fuori, di poter negligentare la virtù, o di non aver alcuno che gliene insegni e gliene dimostri la via: egli « ha per sufficiente maestro la coscienza: *nè può avvenire che alcuno sia di tale aiuto pri« vato* ». (Hom. LIV in Gen.). Questo passo non può intendersi che della *cognizione diretta*, che sta sempre nell' uomo, e che può dirsi *una cotal prima coscienza potenziale*, che non manca giammai.

(3) S. Tommaso dice: *Caecitas quae excusat a peccato, est quae contingit ex naturali defectu non potentis videre*. S. II. II, XV, 1.

(4) S. Tommaso sottilmente osserva: *Ignorantia particularis, quae totaliter excusat, est ignorantia* CIRCUMSTANTIAE, *quam quidem quis scire non potest, debitâ diligentiâ adhibitâ*. S. I. II, XCIV, VII, ad 2.

(5) Distinguasi dunque 1.° l' errore, 2.° l' ignoranza, 3.° l' inavvertenza. L' *errore* è quando io affermo qualche cosa contro la legge naturale, o negandone i principî, o deducendo qualche pretesa conseguenza con un torto ragionamento. L' *ignoranza* è quando io ignoro una

ella non nasce da difetto di volontà, ma da limitazione di forze fisiche o intellettive, che toglie all' uomo il poter osservare tutte le circostanze dell' azione sua, e l' applicare in tutte le sue parti la legge.

Ma quanto all' *errore*, si dee fare tutt' altro discorso. Niuno può costringer l' uomo a dar l' assenso al falso, come dicevamo, se non la sua volontà al falso inclinata.

« L' errore, come dice s. Tommaso, è un approvare le cose false per vere. « Laonde esso aggiunge un certo atto sopra l' ignoranza. Poichè può darsi ignoranza, senza però che altri pronunci sentenza sulle cose che non sa; e in tal caso egli « è *ignorante*, ma non *errante*. Ma allora quando egli pronuncia sentenza di quelle « cose che non sa, allora dicesi propriamente che egli erra. E poichè il peccato sta « in un atto, perciò l' errore ha manifestamente la ragion di peccato. Imperocchè « non è senza presunzione, che alcuno si faccia a pronunciare di ciò che ignora, e massimamente in cose pericolose » (1).

Non avendo veduto questo vero importante, molti scrittori si son dati a sostenere delle strane opinioni.

Sono giunti a pretendere, che la coscienza invincibilmente erronea potesse estendersi alla legge naturale, e convertire in bene ciò che ha l' essenza stessa di male.

Egregiamente Daniele Concina inveisce contro tale sentenza, la qual distruggerebbe ogni morale. Ribatte segnatamente l' assurdo già insegnato da Claudio La Croix e da Antonio Tirillo, che davano tanta potenza alla coscienza erronea, da rendere cosa buona la stessa menzogna. Egli mostra a quali estremi condurrebbe un tale sistema: « Tirillo e la Croix, affermando che la menzogna è buona se la coscienza « erra invincibilmente, debbono di necessità confessare, che anche tutte le altre scelleratezze, per quantunque siano orrende, come l' ateismo, l' idolatria, le eresie, le polluzioni, i furti, delle quali tutte cose, secondo questi autori, può darsi ignoranza « invincibile, sieno buone e di premio degne ». E ancora: « Se si dà, dice il Concina giustamente, una coscienza invincibile del naturale diritto, a troppo più ragione dee concedersi, darsi una coscienza erronea invincibile del diritto divino positivo, e quindi della vera religione. — E posto ciò, il volere l' infedeltà, il gentilesimo, o il maomettismo, il volere le sette di Ario, di Macedonio, di Lutero e di « Calvino, venendo questo volere di tanti popoli diretto da invincibile ignoranza, sarà « un volere che vien da Dio. Dunque in Dio si rifonderanno, almeno per accidente, « le eresie de' Priscillianisti, de' Luterani, de' Calvinisti. Che più? A Dio si richiamerà lo stesso ateismo; poichè, secondo il Molina e l' Arringa, si può ignorare invincibilmente lo stesso Dio. Finalmente secondo i nostri avversari può darsi coscienza erronea invincibile della fornicazione, della mollezza e di simili delitti. « Laonde così stringo: Le menzogne dichiarate da una coscienza invincibilmente erronea per lecite, sono buone o degne di premio; dunque saran buone anche l' altre scelleraggini, le eresie, le polluzioni, le idolatrie, e tutti quegli orrendi misfatti, de' quali può darsi ignoranza invincibile.

« Se un' erronea persuasione infondesse la bontà nell' operazione perversa, a « quel modo che fa la vera cognizione nell' opera onesta, sarebbe superflua l' istruzione, superflue le prediche, le ammonizioni e le sacre missioni. — Qual teologia, « amor mio, più gioconda e più recente di questa, che asserisce, i libidinosi, i ladri, « i menzogneri, i rapitori, gl' idolatri, gli usurai, i molli, che sotto il velo dell' igno-

conseguenza dei principi della legge naturale; ed erro unicamente perchè giudico ed opero come se quella conseguenza non fosse. L' *inavvertenza* è quando io conosco in teoria una conseguenza che discende da' principi della legge razionale, ma nell' atto dell' operare non ci rifletto, ed opero senza badare, ed altresì senza avere la volontà di contrappormi ad essa.

(1) *De malo*, Q. III, art. VII. — Nondimeno, nello stesso tempo che noi insegniamo l'error formale essere l'opera della volontà, accordiamo che la volontà possa in certi casi essere trascinata *necessariamente* all'errore, come fu detto innanzi.

« ranza sfogano i loro appetiti, meritare ugualmente di quelli, che irraggiati da luce « celeste raffrenano le cupidigie, macerano la carne, e combattono senza posa con- « tro i pravi desiderî e la concupiscenza ? »

« Ma che ostacolo v'ha, dice il P. La Croix, a fare che questi orrendi misfatti « sieno buoni e degni di premio? Forse perchè sono oggetti malvagi di lor natura, « come la menzogna e gli altri delitti? ma egli risponde: Questo non impedisce « niente. Perocchè, sebben siano in sè cattivi tali oggetti, tuttavia si rappresentano « come buoni. Or la volontà riceve la specie non dagli oggetti come sono in sè, ma « dagli oggetti come vengono rappresentati dall'intelletto » (1).

Questa obbiezione di La Croix, o certo messa in bocca di lui, mostrerebbe la mancanza di una sana filosofia. Mostrerebbe La Croix e i suoi pari ignorare questa importantissima verità filosofica, che l'intelletto colla sua prima operazione concepisce le cose tali quali sono (2): e per esempio la menzogna egli la concepisce necessariamente per cosa opposta alla verità ; e quindi medesimo per cosa inonesta ; giacchè l'esser opposto alla verità e l'esser inonesto sono sinonimi (3). E perciò la menzogna formale non può mai parere necessariamente un bene; ma anzi viene concepita dall'intelletto necessariamente come un male; perocchè l'esser concepita una cosa come male, non vuol mica dire l'applicarle questa parola di *male*; ma vuol dir concepir la cosa nella sua natura malvagia. A malgrado di ciò, dopo che l'intelletto ha concepito una cosa come in sè mala, può riflettere sopra la medesima, e mediante questa riflessione giudicare di nuovo, che la cosa concepita è mala; il che è un riconoscere riflessivamente la cognizione diretta ; ovvero può anche non giudicarla per mala, ma portarne un contrario giudizio, per qualsivoglia motivo il faccia, giudicandola buona. Ora questa seconda operazione dell'intelletto vien sempre diretta dalla volontà; e però in virtù di questa seconda operazione è in potere dell'uomo riputar bene quello che è male, e riputar male quello che è bene; come parimente è anche in suo potere riputar bene quello che è concepito per bene, e riputar male quello che è concepito per male. Mostrerebbe ancora La Croix e i suoi pari d'ignorare che il gran principio di tutta la bontà dell'uomo consiste nel *riconoscimento* volontario e pratico di ciò che l'uomo ha direttamente appreso e conosciuto; e tutto il principio della malvagità dell'uomo consiste nel *disconoscimento* e contraffacimento interno e volontario di ciò che nell'intelletto ha da prima necessariamente ricevuto e concepito. Onde lo Spirito santo appunto dice: « Guai a voi, che dite bene al male, e male al bene! » (4) E Cristo vuole che l'occhio nostro sia semplice, cioè che noi veggiamo con semplicità quello che sta nella nostra concezione, senza alterarlo e contraffarlo, come fa l'occhio passionato e vizioso che dà all'oggetto il proprio colore e il proprio difetto. Il perchè quelli che colla riflessione volontaria e col pratico loro giudizio non affermano a sè

(1) *De conscientia*, Diss. I, c. IV.

(2) Non è esattamente vero quanto scrive Prospero Fagnani: *Intellectus non habet libertatem opinandi partem minus probabilem, sed cogitur sequi plura et fortiora motiva partis probabilioris. Nam sicut statera violenter inclinatur in eam partem, in qua gravis est pondus; ita intellectus, dum aequa lance librat rationes utriusque opinionis, violenter attrahitur in partem illam, in quam praeponderant graviora motiva* (Comment. in I lib. Decretal.) L'intelletto è necessitato quando è mosso dalla *natura*, come avviene nella prima sua operazione dell'apprendere le cose, ma l'intelletto, o se si vuol dir più proprio la *ragione*, conchiude liberamente quando è mossa dalla *volontà*; il che avviene ne' giudizi riflessi e pratici sul prezzo delle cose. L'uomo fa de' giudizi a suo grado, e questa è l'immensa scaturigine degli errori umani, appunto perchè *unusquisque faciliter credit quod appetit*, come dice s. Tommaso (S. II. II, VI III, ad 4). Ho voluto notare questa inesattezza nel Fagnani, perchè ell'ha molte conseguenze, e merita di venire attentamente osservata.

(3) Qualunque sia l'opinione che altri tenga sull'estensione del dover morale di esprimere colle parole la verità, ha sempre luogo ciò che noi diciamo trattandosi di una menzogna *formale*.

(4) Is. V.

stessi interiormente le cose tali quali sono nel loro naturale e diretto concepimento, non affermano il vero: *non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati* (1).

Perciò il P. La Croix, e quant'altri tengono le opinioni preaccennate, muovono da un falso supposto, cioè « che gli oggetti cattivi per loro essenza, possano rappresentarsi all'intendimento nostro per buoni senza opera della nostra volontà ». All'incontro il vero sta qui:

1.° Che gli oggetti essenzialmente malvagi non si possono presentar da sè come buoni all'intendimento, e che perciò la cognizione diretta che noi abbiamo di essi è sempre conforme alla verità;

2.° Che noi possiamo bensì alterarli colla riflessione per opera della nostra volontà, la quale potrebbe e dovrebbe uniformarsi alla cognizione diretta, e pur nol fa, dicendo una interiore menzogna, capo vero di tutte le umane iniquità.

§ 7.

Si comincia a rispondere ai quesiti sull'ignoranza vincibile, e prima si enumerano gli accidenti secondo i quali possono variare i tre primi.

Dopo di ciò, torniamo ai quesiti che ci siam proposti circa quell'errore che abbiamo denominato *vincibile*.

Quanto a' tre primi, essi non differiscono se non per la diversa causa dell'errore, o più tosto per la diversa condizione di una tal causa. Perocchè ciò che produce l'errore ne' casi indicati, è sempre la volontà; ma questa volontà s'inclina a mentire interiormente, e a dir bene il male e male il bene, o per cagione in qualche modo necessaria, o per un *atto* al tutto *libero*. In tutti e due i casi l'intendimento riflettente è diretto da una volontà torta e difettosa, e però non ce ne può mai riuscire una coscienza retta. Di che egregiamente i teologi dicono, che « la coscienza retta è quella « che è conforme all'appetito retto » (2).

E s. Basilio, osservando a questa forza pratica che noi abbiamo di giudicare interiormente, e di stimare a nostra volontà il prezzo delle cose concepite, dice: « Essendo in noi una natural forza di giudicare, colla quale distinguiamo i beni dai « mali, egli è uopo che nella scelta di quelle cose che dobbiamo operare discerniamo « con rettitudine e che assecondiamo alla virtù, e condanniamo ciò ch'è vizioso, come « fa un giudice di animo equo e giustissimo che dà sentenza di cose contrarie » (3). E di nuovo dice: « Conviene che noi poniamo ogni diligenza, acciocchè interiormente « in quel segreto foro de' pensieri (si attendano bene queste parole) portiamo delle « cose retti giudizî, ed abbiamo in noi un animo simile alla bilancia, che senza alcuna « inclinazione pesi quelle cose che s' hanno a fare, e dia vittoria alla legge di Dio con- « tro il peccato » (4).

Riman dunque fermo, che in questi casi, ne' quali è la volontà quella che produce l'errore della coscienza, v' ha immoralità nell'uomo, perchè v'ha difetto e stortura di volontà.

(1) Rom. II.

(2) *Conscientiam rectam esse quae consona est appetitui recto, appetitum autem rectum esse qui sequitur rationem rectam, communiter Theologi docent, neque in ea quidquam dubitationis esse potest.* (Gerdil, Tractatus de act. hum. Pars. III, Q. I. c. II.

(3) *Quum naturalem habeamus in nobis vim dijudicatricem* (κριτήριον φυσικὸν), *qua bona a malis secernimus; necesse nobis est in iis, quae agenda sunt, eligendis recte quasque res discernere, et quasi judicem aliquem qui aequabili, ac justissimo animo de contrariis judicat, tum virtuti obsecundare, tum vitium condemnare.* S. Basilius. Hom. in principium Proverb., n. 9.

(4) *Opera est sedulo danda, ut intus in abdito cogitationum fora recta de rebus judicia feramus, habeamusque mentem trutinae similem, quae citra inclinationem ullam agenda quaeque appendat, detque victoriam legi Dei contra peccatum.* S. Basil., ibid., n. 10.

Ma ciascuno dei detti casi si suddivide poscia in più altri.

Perocchè l'errore primieramente può consistere nel giudicar noi bene quello che è male; e in secondo luogo, può consistere nel giudicar noi male quello che è bene.

Di più, giudicando noi che un' azione per sè cattiva sia buona, il nostro giudizio può variare in tre modi; cioè o possiamo giudicare che l'azione cattiva sia *lecita*, possiamo giudicare che l'azione cattiva sia oltre a ciò *meritoria* e di sopraerogazione, ovvero finalmente possiamo giudicare ch'ella sia per noi *obbligatoria*.

Di più ancora: tutti e tre questi giudizi erronei noi possiamo portarli mossi da più motivi, cioè:

1.° Per un amore passionato ed ingiusto che noi poniamo a quell'azione malvagia, circa la quale ci vogliamo formare una coscienza, che ci permetta di effettuarla; e in questo caso la malizia è troppo evidente; una malizia intima e profonda. A questa brutta menzogna che noi proferiamo nel cuor nostro, appartengono principalmente quelle parole dello Spirito santo: « Guai a voi, che dite bene al male, o « male al bene (1); e quelle altre: « Evvi una strada che sembra all' uomo diritta, « ma i termini di quella conducono a morte » (2).

2.° Ovvero noi li pronunciamo i giudizi erronei non tratti dall'amore disordinato che all'azione poniamo, ma dall'amore di qualche altra cosa, alla qual conseguire l'azione di cui giudichiamo ci serve di mezzo. Ora anche qui il nostro giudizio, quanto alla sua moralità, può diversificarsi in tre modi; potendo esser la cosa bramata di natura sua *lecita*, ovvero anche *meritoria*, ovvero *malvagia*. A ragion d'esempio, se io giudico poter dire una bugia per ottenere un guadagno altronde giusto, la cosa che bramo non è cosa mala in sè stessa, come sarebbe se io giudicassi di poter dire una bugia per poter fare un guadagno ingiusto: finalmente se io stimassi poter dire una bugia per ottenere ad un povero una limosina, mi avrei prefisso un fine di natura sua meritorio.

Tutte queste distinzioni convien fare con accuratezza, volendo determinare, per quanto noi possiamo, la condizione morale di queste coscienze erronee e men rette.

Simigliantemente distinguasi nel caso che un dato bene io lo giudichi un male. Primieramente questo bene può esser solo una cosa *lecita* o può esser di più una cosa *meritoria*, ovvero può esser finalmente una cosa *obbligatoria*.

Ed io posso giudicarlo un male o mosso da odio che pongo a quell'azione medesima, il qual odio è pur immorale più che l'azione è santa ed obbligatoria, ovvero posso odiar quell'azione e desiderar di non farla per l'attaccamento mio a qualche altra cosa, l'ottenimento della quale mi sarebbe da quell'azione impedito, cosa che potrebbe di nuovo essere o lecita, o meritoria, o perversa ella stessa. Ugualmente si dica quando si trattasse o qui, o nel caso più sopra indicato del riputar bene il male, se coll'ommettere quell'azione io mi potessi sottrarre da un male, o sia da cosa a me odiosa, che potrebbe aver sempre la triplice condizione or di lecita semplicemente, or di meritoria altresì, ed ora di obbligatoria.

Molti e varî adunque, come vede ciascuno, sono gli accidenti, secondo i quali può variare la coscienza erronea di cui parliamo. E ciascuno di questi accidenti muta la condizione morale di essa, se non quanto alla natura, almen quanto al grado; e però chi volesse determinare il difetto morale di cui è viziata la coscienza erronea vincibile, converrebbe che diligentissimamente sceverasse un caso dall'altro, e pronunciasse di ciascuno una particolar sentenza. E chi volesse all'opposto d'ogni coscienza vincibilmente erronea dare una general decisione, non farebbe che dir cosa assai vaga, e confondere insieme concetti assai disparati.

(1) Is. V.
(2) Prov. XIV.

Ora se noi riprendiamo a mano le tre questioni che ci siam proposte, due sono le cose che in ciascuna ci siamo dimandati:

1.° Se l'uomo debba o non debba seguire in tali casi la coscienza erronea;

2.° Che condizione morale abbia l'azione fatta a tenore di tale coscienza.

Non dobbiamo noi lasciare queste dimande senza far loro qualche risposta; e però noi riprenderemo ciascuna delle tre questioni, e intorno a ciascuna cercheremo prima che debba l'uom fare: di poi torneremo sopra le medesime, cercando il valor morale dell'atto regolato da tali coscienze.

§ 8.

Questione prima.

Può egli darsi che l'errore circa la legge razionale, o l'applicazione razionale della legge, proceda necessariamente dal peccato d'origine?

Certo è che la *concupiscenza* rimane nell'uomo anche dopo il battesimo, sebben ella non sia più nè *peccato* nè *colpa*.

Questa concupiscenza è un'inclinazione verso il ben naturale e falso, impetuosa, che continuamente tenta la volontà, e la preme a consentire al male.

Perciò si prescata da sè la questione: « se la volontà possa essere talora piegata necessariamente, e senza che le sia possibile ripugnare a formare un di que' falsi giudizi interiori e secreti nell'uomo, che costituiscono una falsa coscienza e sono una falsa norma dell'operare ». Per esempio, può egli darsi che un fanciullo, tratto dall'amore del cibo, lo giudichi necessariamente per un bene maggiore di quel che è, comparativamente all'altre cose, e in conseguenza di un tal giudizio pratico erroneo, consenta interiormente al peccato d'invidia o di odio verso gli altri compagni?

In questa questione rifletto due cose:

Primieramente distinguasi fra il falso giudizio interiore che porta il fanciullo del cibo, e la sua *coscienza:* perocchè lo stimare erroneamente il piacer del cibo più che non merita, è un disordine; ma non è la coscienza. La coscienza falsa sarebbe il giudicare che facesse il fanciullo stesso, essergli lecito lo stimare il cibo più che non merita.

Ora io tengo per fermo, che l'uomo dopo il battesimo, fino che non è guasto di nuovo da'peccati attuali, non può esser necessitato a formarsi una tale coscienza; perocchè il formarsi una tale coscienza è opera del principio personale, e il principio personale è sano dopo il battesimo; di guisa che non c'è che la forza della libera volontà che potrebbe tornare a guastarlo: però non può essere necessitato l'uomo a commettere un tale errore.

Di più, lo stesso consenso nel male mediante il giudizio pratico, io tengo che non possa essere necessitato dopo il battesimo, prima che l'uomo con dei peccati attuali e liberi non abbia perduta la grazia, e resosi nuovamente servo del peccato. Perocchè altramente sembrerebbe che la redenzione del battesimo, che rinnova l'uomo, non fosse appieno efficace e perfetta, se dopo di quella rimanesse un principio così fattamente dominante nell'uomo da necessitarlo a volere il male.

E però stimo che queste due ipotesi facciano torto alla grazia del battesimo, e che non si possano ben comporre colla fede cristiana; specialmente che par manifesto, e alla bontà di Dio convenientissimo, che un'anima di cui s'è reso Dio stesso padrone e che ha presa sotto l'ali della sua protezione, non sia più abbandonata, senza sua colpa, da doversi trovare in cimento sì disperato; dicendo s. Paolo, che « Dio è fe« dele, e che non soffre che noi siamo tentati sopra quel che possiamo » (1).

Nelle quali parole nulla di meno l'Apostolo viene ad ammettere per sè la possi-

(1) I. Cor. X.

bilità nella natura umana d'una tentazione maggiore delle sue forze; ma possibilità che non giunge all'atto, per bontà di quel Dio provvisore che governa le circostanze esterne, e che non lascia che per esse s'aggravi sopra di noi un invito od un eccitamento al male soverchiante il nostro potere.

Quello che ci rimane anche dopo il battesimo, oltre il fomite della concupiscenza, si è l'*ignoranza* delle conseguenze del supremo principio della legge naturale; ma essendo questa ignoranza indipendente dalla nostra volontà, ella non è peccato, come abbiam detto, e come insegna anche s. Agostino (1).

In terzo luogo, rimane anche la *tardità* della ragione, per la quale tardità questa potenza si muove a fatica a dedurre dal supremo principio della legge, che sta impresso nell'uomo, le formole morali, che da quello come conseguenze discendono; la qual *tardità*, origine dell'ignoranza, fino a tanto che non dipende dalla volontà, nè pur appartiene punto nè poco all'ordine delle cose morali.

Colle quali osservazioni crediamo aver fatto risposta alla questione, dichiarandola insussistente.

A cui tuttavia noi aggiungiamo, che sebbene la volontà del battezzato non captivata sotto nuovi peccati sia salva dalle tentazioni che eccedono le sue forze, tuttavia non è dubbio, che la volontà possa esser tentata dalla concupiscenza, e per così dire inuzzolita al male. È certo di più, che contra questa propensione della volontà a condur l'intelletto ben sovente a'falsi giudizî pratici da prima, e poi ancora alla formazione di false coscienze, avvi il dovere di star vigilanti, riferendosi qui le parole di Cristo: « Quello che a voi dico, lo dico a tutti: Vigilate » (2); e d'invocare il divino aiuto: « Vegliate ed orate » (3); come parimente d'usare tutti i mezzi atti a torre forza alle passioni: « Siate sobrii e vigilate » (4), e massimamente ad avvezzare l'occhio dell'intendimento alla rettitudine, tenendolo puro, amatore, e sincero contemplatore della verità.

§ 9.

Questione seconda.

L'uomo dee egli seguire la coscienza erronea circa la legge razionale, o l'applicazione razionale della legge, quando questo errore in sè stesso è volontario e libero?

Non ho voluto preterire questa questione; per non lasciare innanzi alla mente del lettore cosa che lo distraesse e turbasse nella serie de' ragionamenti, non trovandola a suo luogo indicata.

Per altro un errore formale, come si suppone, nella coscienza, che sia attualmente libero, importa quanto il dire, un errore che si può e che si dee all'istante evitare.

Questo errore poi o è avvertito o inavvertito.

Egli è avvertito, se colui che si forma la coscienza s'accorge ben d'ingannarsi, ma tuttavia egli ama il suo errore e vi consente di pieno animo. Un uomo legato all'amor del danaro dirà a sè stesso onestissimo quel contratto che sta facendo, e se fa bisogno saprà rilevare egli stesso, e far rilevare ai parenti e agli amici alcune circostanze che l'accompagnano, secondo le quali egli sostiene, anzi che altro, la persona di uom generoso. Tuttavia nel fondo del suo cuore sta un'altra cognizione appiattata, che vede solo Iddio, la cognizione dell'ingiustizia che si racchiude in quel contratto. Se quest'uomo interessato ed astuto si trovasse al posto dell'altra parte, colla

(1) Contra Jul. L. VI, c. XVI.
(2) Marc. XIII, 37.
(3) Matth. XXVI. 41; Marc. XIII, 33.
(4) I. Petr. V, 8.

quale contratta, trarrebbe egli fuori dal suo secreto questa cognizione che ha troppo, e con molta chiarezza d'idee e con facondia saprebbela far valere a suo uopo. La sua coscienza dunque non è *sincera*, e propriamente e veramente parlando, può anche dirsi, che non è coscienza. Egli dunque non è obbligato a seguirla, perchè non l'ha veramente; anzi è obbligato a seguitar quella tutta opposta, che gli sta nel fondo del cuore, e che egli può rendero a sè stesso, se vuole, più presente e più vivace.

I gradi tuttavia di questa avvertenza possono di molto variare; e Dio solo è quegli che li misura; ma, come che sia, l'uomo inganna sempre sè stesso, e tradisce, così facendo, l'anima propria.

Può anche darsi un errore formale della coscienza libero e tuttavia inavvertito. A ragion d'esempio, se l'uomo si dà in preda subitamente a qualche passione che tutto lo scalda e il toglie da'giusti termini di ragione, egli può persuadersi in quell'istante di poter fare senza peccato qualche azion riprovevole, e non s'avvede, che s'illude da sè medesimo: ma egli era libero di non darsi a quell'affetto, che gli toglie l'attenzion della mente, e se avesse perciò mantenuta la tranquillità dello spirito e il seren della mente, non sarebbegli occorso di fare quel falso giudizio della coscienza: perciò questo fu libero, perchè fu libero l'atto concomitante che lo produsse.

Ora egli è ben facile anche qui veder qual sia l'unica regola da tenere: « Non dee l'uomo per nissuna passione lasciarsi alterare sì fattamente lo spirito; e dove si trovi così turbato, non ha altra via da evitare il disordine, se non quella di non agir nulla in quel tempo, ma di ricuperare la calma per sua colpa smarrita ».

§ 10.

Questione terza.

Dee l'uomo seguire la coscienza erronea circa la legge razionale, o l'applicazione razionale della legge, quando questo errore è volontario, ma non libero in sè, libero però in causa, perchè la mala piega della volontà, che necessariamente trae l'uomo in errore, è l'effetto di colpe attuali precedenti?

Affine di provvedere alla chiarezza, riassumiamo qui le cose dette in una serie di proposizioni, soggiungendo a ciascuna di esse qualche dichiarazione o prova; e poscia di proposizione in proposizione conduciamoci a trovare la conveniente risposta che ci si dimanda. Adunque,

1.° « *L'errore formale e vincibile della coscienza*, di cui parliamo, che non iscusa l'uomo da peccato, è diverso dalla semplice *ignoranza* di alcune deduzioni del diritto naturale, e anche dalla *tardità* natural della mente a far queste deduzioni ».

La sede del bene e del mal morale non è che la volontà; perciò allorquando la volontà non c'entra ma c'entra solo l'intendimento impotente a muoversi ed a veder le conseguenze di principi morali, allora niente ci ha di morale nè in bene nè in male. Ora che questa specie d'ignoranza si dia, così vien provandolo san Tommaso: « Come « ogni giudizio della ragione speculativa procede dalla natural cognizione de'primi « principi; così ogni natural giudizio della ragion pratica procede da certi principî « naturalmente noti, — da'quali si può procedere in diverse maniere a far giudizio « delle diverse cose: imperocchè alcune cose sono così esplicite negli atti umani, che « tosto con piccola considerazione si possono approvare o riprovare mediante que'co- « muni e primi principî; ma ve n'hanno alcun'altre, a giudicar delle quali richiedesi « molta considerazione delle diverse circostanze, che ciascuno non rileva, ma i soli « sapienti: a quel modo appunto, come non appartiene a tutti, ma solo a'filosofi, il « considerare le particolari conclusioni delle scienze (1) ».

(1) S. I. II, III, 1.

E quanto alla *tardità* dell'intendimento, che suol esser cagione della ignoranza toccata, nè pur essa va confusa coll' error formale. Perocchè l'uomo non sa dedurre da' principî della legge naturale le conseguenze rimote, non mica perchè l'occhio dell'intendimento non sia atto a vederle; ma perchè l'uomo è tardo ad adoperare e volgere opportunamente quest'occhio, fissandolo dove bisogna; il che se facesse, vedrebbe indubitatamente le conseguenze risplendere nei principî. Ora se questa tardità non è volontaria, ma naturale, niente ha in sè di bene o di male morale, appunto perchè ella è straniera alla volontà. Non così se ella fosse volontaria, nel qual caso avrebbe ragion di peccato, come insegna s. Tommaso, parlando dell'*ebetudine* della mente, che poco differisce dalla *tardità* di cui noi favelliamo: « Dicesi esser di senso « acuto, quanto spetta all'intelligenza, colui, che apprendendo la proprietà d'una « cosa o anche l'effetto, tostamente ne comprende la natura, e anche perviene fino a « considerare le minime condizioni di qualche cosa. All'opposto dicesi *ebete*, quanto « all'intelligenza, quegli che non può giungere a conoscere la verità di ciò che si « tratta, se non gli si espongono molte cose; e anche allora non perviene a consi- « derare perfettamente tutto quello che appartiene alla ragion della cosa. Laonde « l'*ebetudine* del senso circa l'intelligenza, importa una cotal debilezza di mente a « considerare i beni spirituali; laddove la *cecità* della mente indica una privazione « intera della cognizione di quelli. E l'una e l'altra s' oppone al dono dell' intelletto. « pel quale l'uomo apprendendo le cose spirituali le conosce, e giunge sottilmente « nei loro intimi visceri. Or l' *ebetudine* ha la ragion di peccato, siccome anco la *ce- « cità* della mente, intendasi in quanto è volontaria, come è pur chiaro in colui, che « tocco dall'amore delle cose carnali, fastidisce e trascura di discentere sottilmente le « spirituali » (1).

2.° « Si danno delle false coscienze volontarie e peccaminose ».

Ciò vien confirmato dalle ultime parole del passo dell'Aquinate or ora citato.

Si noti solo, che quantunque le *false coscienze* peccaminose possano procedere da due cagioni, come abbiam detto, da *ignoranza* ed ebetudine, o da vero *errore*; tuttavia la materia del presente paragrafo non riguarda le coscienze venienti da *ignoranza* e da ebetudine; delle quali parlerem più sotto, quando verremo alla legge positiva; ma quelle che contengono un vero *errore* attuale e volontario.

Nondimeno possiam corroborare di alcune autorità anco la proposizion nostra in generale.

Al qual fine primieramente viene opportuno l'adagio dei teologi e de' legisti, che « l'ignoranza del diritto non iscusa ». Se questo adagio fosse in bocca de' soli legisti, potrebbesi intendere, che l'ignoranza del diritto non iscusa nel foro esterno; ma egli è in bocca ugualmente de' teologi, che lo applicano espressamente anche al foro interno. Quanto però al foro interno, quell'adagio si dee restringere assai spesso all'ignoranza del *diritto naturale*; potendosi, quanto al diritto positivo, ignorarsi benissimo la legge senza peccato. Ed anco rispetto al diritto naturale l'adagio si restringe a que' casi, ne' quali la stessa ignoranza è in qualche modo volontaria.

Perciò s. Tommaso dice: « Che taluno non abbia coscienza del suo peccato, può « accadere in due modi; l'uno per sua colpa, cioè o perchè, attesa l'ignoranza del « diritto, la qual ignoranza non iscusa, reputi non esser peccato quello che è peccato « (poni se alcun fornicatore riputasse non esser peccato mortale la semplice fornica- « zione); o perchè fu negligente a esaminare sè stesso. — E così il peccatore, seb- « ben non abbia la coscienza del suo peccato, pecca assumendo il corpo di Cristo, « perocchè è a lui peccato la stessa ignoranza » (2).

Nel qual luogo s. Tommaso distingue i due casi del non aver coscienza del

(1) S. II. II, XV, II.
(2) S. III. LXXX, v, ad 5.

peccato che si commette, i quali sono o per trascuratezza dell'esaminarsi, o pel dettame falso proveniente dall'ignoranza del diritto naturale che non iscusa da peccato.

Così parla s. Antonino: « Su quelle cose che sono del genere de' mali, può darsi « duplice ignoranza, del diritto e del fatto: e se v'ha ignoranza del diritto, sia divino « o naturale, o di quelle cose che ciascuno è tenuto di sapere secondo il suo stato; « l'opera cattiva fatta per tale ignoranza non si escusa da tutta la colpa, ma solo da « una parte » (1).

3.° « Si danno delle coscienze erronee volontarie e peccaminose, non solo perchè procedenti da una ignoranza colpevole, ma perchè l'errore stesso è un atto malvagio della volontà ».

E che si diano delle coscienze erronee peccaminose, perchè procedenti da ignoranza colpevole, ella è cosa facile ad intendersi. Chè ciascuno intende, che a colui che trascura volontariamente d'istruirsi de' suoi doveri, rimane una ignoranza colpevole.

Se si trattasse di questa sola specie di coscienza erronea, i santi Padri non parlerebbero de' peccati d'ignoranza, di cui accennano le sacre Scritture, come di peccati difficilissimi a spiegarsi, e a tal misteriosi, che intorno ad essi sia più tosto da credersi quanto ne insegnano le divine lettere, che pretendere di vederne il chiaro.

Ne' dialoghi contro i Pelagiani di s. Girolamo, Crisobolo fa quest'obbiezione contro i peccati d'ignoranza: « Ti domando, che giustizia è questa che io sia vincolato « dal peccato di un tale errore, di cui non ho la coscienza? » a cui s. Girolamo, senza farsi sollecito di dar ragioni, dice: « Da me tu cerchi le cause della sentenza e della di- « sposizione di Dio. Risponde il libro della Sapienza al tuo stolto dimando (2): Non « cercare le cose più alte di te. » — Odi l'Apostolo, che suonando l'evangelica tromba dice: « Oh altezza delle dovizie della sapienza e della scienza di Dio! quanto incom- « prensibili sono i suoi giudizî, e investigabili le sue vie! » (3). Dove si vede, che il dottor massimo riputava cosa molto ardua lo spiegare i peccati d'ignoranza, di cui pur sì frequente fa espressa menzione la divina Scrittura.

Il perchè a diritta ragione un distinto teologo dice, *difficillimam esse explicationem modi quo ignoranter peccamus* (4). E Francesco Suarez, allorquando fu messa fuori da alcuni nuovi scrittori di teologia la sentenza, che non si desse peccato alcuno senza attuale avvertenza, e che i peccati d'ignoranza non consistessero in altro che nella negligenza d'istruirsi, e non anco nell'attuale errore che si commette dalla volontà non sempre accorgendosene ma sempre intervenendo ella con un atto men retto, ne prese giustamente sospetto, appunto perchè quella troppa facilità di spiegare i peccati d'ignoranza, vedea bene contraddire apertissimamente al sentimento de' più gravi Padri, i quali ne' peccati d'ignoranza confessarono giacere un nodo difficilissimo a svilupparsi. Onde l'acuto uomo dice così: « Perciò appunto, che questa opi- « nione snoda le difficoltà in una tale materia, ella mi rende sospetto quel suo modo « di spiegarle, e da non ammettersi » (5).

È certo, a ben intendere come l'umana volontà muova la ragione a stringere

(1) I. Part., tit. IV, c. XIV, § 3. — Il sagace lettore si avvedrà facilmente, che nel citare le autorità de' maestri in divinità, e della Scrittura santa, è intendimento mio principale di additare la maniera, onde quelle rispettabili autorità vogliono essere intese ed interpretate; giacchè le quistioni che coll'uso delle autorità si discutono, quasi sempre riescono interminabili perchè i disputanti non si danno cura d'investigarne la retta e sensata intelligenza. Questa talora insegna a restringere certe proposizioni generali all'oggetto pel quale furono proferite, a conciliare fra loro altre apparentemente contrarie, e a cogliere finalmente il fondo delle sentenze degli autori, anzichè arenarsi nella gretta materialità della lettera.

(2) Cap. III.

(3) Advers. Pelag. L. II Dialog.

(4) D. Concina. L. II, De Consc. c. I, § III.

(5) *Ex hoc ipso quod haec opinio exponit difficultates in hac materia, apud me reddit hunc modum suspectum, et non admittendum.* Suarez, Part. I, Disp. IV, Sect. II n. 22.

un falso giudizio pronunciando una menzogna interiore, fa mestieri una osservazione sagace di quello che passa dentro di noi, senza immaginarcelo, nè fingercelo, seguendo le opinioni volgari preconcepite. Noi ci siamo ingegnati, quanto per noi si potè, di condurre innanzi la filosofia, fedelmente attenendoci a' rilievi dell'osservazione interiore; e speriamo che oggidì si possa intendere la natura de' peccati d'ignoranza, la quale per addietro dovea certamente parere un mistero.

Questa filosofia, che ci mostrò come la volontà s'abbia una efficacia incredibile sul determinare occultamente la nostra facoltà di giudicare, massime circa il prezzo delle cose; e come trovandosi ella affetta da passione, corrompa il giudizio e il deliberi a pronunciare secondo quello ch'ella desidera, non secondo quello che è; questa filosofia ci disse pure, che se il giudizio della volontà è ingiusto, e però tale che ci persuade esser lecito quello che è illecito, esser buono quello che è malo, ce ne dee venire di necessità una coscienza intrinsecamente e inescusabilmente erronea e malvagia, una coscienza ch'ella stessa è peccato; ci disse che pronunciando noi un giudizio, non è necessario che riflettiamo sopra questa operazione intellettiva, e che l'avvertenza di essa non è necessaria a costituirne l'immoralità, bastando solo a ciò, che l'uomo possa dire interiormente il vero, e voglia tuttavia dire il falso come a lui piacevole, senza più. L'uomo poi può sempre dire il vero a sè stesso, ogni qualvolta avvi la cognizione diretta; ed ella v'ha, trattandosi della legge naturale, di quella parte intendo che sta presente alla mente dell'uomo, e che però l'uomo non ignora.

Laonde qui cade in acconcio il detto dell'Ecclesiastico: « Quegli che cerca la legge, s'empirà di lei: e quegli che opera insidiosamente, ne riceverà scandalo ». Dice il sacro scrittore che « s'empirà della legge quegli che la cerca »; perocchè da' principi della legge naturale che stanno presenti a tutti, ponendovi il cuore e il pensiero, si deducono molte conseguenze. Dice che « quegli che opera insidiosamente ne riceverà scandalo »; perchè egli si formerà una coscienza non retta, non sincera; onde la sua callidità, la sua astuzia non passerà impunita. Continua poi: « Quelli che temono il Signore, troveranno un *giudizio giusto*, e quasi lume accenderanno le giustizie » (1). Ecco come a trovare un *giudizio giusto* non conviene aver l'animo alterato da passioni e peccati, ma convien temere il Signore. Quelli che temono il Signore formano un giudizio giusto, cioè una coscienza retta, perchè giudicano rettamente, e senza passione; e questi accendono le giustizie come un lume; perchè la coscienza retta è un *lume*, e chi la si forma è simile a colui che accende un lume in sè stesso; e il formarsi la coscienza retta è un atto di giustizia onde giustamente le coscienze rette che l'uomo si fa, possono chiamarsi *giustizie risplendenti*.

All'opposto chi dentro da passione alterato, fabbricasi un'erronea coscienza, la qual gli dice lecito quel che non è; questi trovasi a mal partito. « Chi dice di es-« sere nella luce, così san Giovanni, e odia il suo fratello, egli è ancora nelle tene-« bre » (2). Qui il santo evangelista tocca di certi ingannati, che credonsi giusti perchè forse eseguiscono una parte della legge, e poi mancano senza scrupolo alla carità verso il prossimo, perchè con delle sottili scuse si dispensano da esercitare gli uffici che impone loro la carità, e così si formano una coscienza erronea che non gli scusa, ma anzi li condanna.

Contro niun peccato inveì più Gesù Cristo, che contro quello delle *false coscienze* de' Farisei; perocchè essendo questo della falsa coscienza il peccato più *occulto* e la vera radice d'infiniti altri peccati, conveniva che il Salvatore usasse più di forza e quasi di violenza a sradicarlo, e trarre all'aperto il verme nascosto. Quindi egli chiama *ciechi* i Farisei per quelle lor *false coscienze* che si venian formando, ed

(1) Eccl. XXXII.
(2) I. Jo, II.

erano lumi spenti : non già perchè disconoscesser la legge (1), ma perchè volevano disconoscerla ed errare nell' applicazione di essa.

« Or guai a voi, disse loro, Scribi e Farisei ipocriti, che chiudete il regno dei « cieli innanzi agli uomini : perocchè voi non entrate, e quelli che son per entrare « non permettete che v' entrino » co' vostri falsi modi di applicare la legge a giudicare delle operazioni (2). « Guai a voi, Scribi e Farisei ipocriti, che mangiate le « case delle vedove orando lunghe orazioni : per questo appunto riceverete un giu- « dizio più rigoroso ». Costoro si davano a credere che la virtù stesse nelle lunghe orazioni, e si facevan lecito, accecati dall' interesse, di mangiare a spalle delle povere vedove. — « Guai a voi, condottieri ciechi, che dite : Chi avrà giurato pel tem- « pio, non fa caso ; ma chi avrà giurato per l' oro del tempio, questi è tenuto ». Ecco un' altra falsa applicazione della legge del giuramento, colla quale si formavano la *falsa coscienza*, che fosse lecito di non istare al giuramento fatto pel tempio. « Stolti « e ciechi, soggiunge Cristo, or che è più, l' oro, o il tempio, che santifica l'oro? » E dite : « Chi avrà giurato nell' altare, non fa ; ma chi avrà giurato nel dono che è « sopra l' altare, è tenuto ». Ecco un' altra falsa coscienza, colla quale tendevano a disobbligarsi dal mantenere le promesse giurate per l' altare. « Ciechi ! dice Cristo , « or che è più, il dono, o l' altare che santifica il dono ? Guai a voi, Scribi e Farisei « ipocriti, che decimate la menta e l' aneto e il comino, e lasciate da parte le cose « maggiori della legge, il giudizio, e la misericordia, e la fede ; queste cose era ne- « cessario fare, e non ommetter quelle ». Ecco un' altra *coscienza erronea*, colla quale erano stretti e minuziosi in alcune cose appartenenti alla legge positiva, credendosi poi di poter esser lassi nelle cose risguardanti la legge naturale. « Condottie- « ri ciechi ! che scolate una pulce, ingolando un camello » (cioè che siete sottili e scrupolosi in certe cose che non toccano ma più tosto fomentano le vostre passioni ; e in altre che sono opposte a' vostri vizî, siete di coscienza larghissima). « Guai a « voi, Scribi e Farisei ipocriti, che mondate il di fuori del calice e della paropside, « e dentro siete pur pieni di rapina e d'immondezza. Fariseo cieco ! monda prima « il di dentro del calice e della paropside, acciocchè anche il di fuori diventi mondo » ; cioè prima conviene mondare l'interna ingiustizia, che è la cagione delle coscienze false, che sono esse stesse altrettante ingiustizie ; ed allora solo anche le operazioni esterne dell' uomo saranno rette ed innocenti. E in questo appunto consiste la *stoltezza* e la *cecità*, che Gesù Cristo attribuisce agl'ipocriti, nel formarsi le *coscienze false*, le quali non sono già lumi accesi a guida dell' anima, ma sono smoccoli che fumano, e che fan più fitte e puzzolenti le tenebre (3). E perchè queste coscienze false, queste tenebre sono l'opera della malizia più ingegnosa e scaltra, perciò Cristo chiamali ancora « serpenti e razze di vipere » (4).

E qui non sarà inutile, che avendo noi scoperto la sede della *cecità spirituale*, che è propriamente la coscienza volontariamente falsa, di questa cecità ci fermiamo a favellare un po' più alla distesa.

(1) Cristo a principio del suo discorso dice appunto che troppo bene la conoscevano: *Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei. Omnia ergo quaecumque dixerint vobis, servate et facite.* Matth. XXIII.

(2) In un altro luogo dice de' legisperiti : « Guai a voi, legisperiti, che vi siete presa la « chiave della scienza ; non entraste voi stessi , e vietaste d' entrare anche a quelli ch' entravano » (Luc. XI). Colle quali parole nota Cristo due errori , il primo la presunzione d' intendersi essi soli della legge , tenendo gli altri uomini nell' ignoranza ; il secondo d' interpretare e applicare la legge a seconda delle loro passioni , e così perdere sè stessi e i loro discepoli.

(3) Cristo rimprovera i Farisei che « non fanno caso del *giudizio* e della *carità* » (Luc. XI) , perchè appunto essendo dominati da interne affezioni ree , erano incapaci di portare dei *giudizi* retti , che sono il fondamento di tutta la morale ; e però malamente giudicavano dell' importanza della *carità*.

(4) Matt. XXIII.

In quanto al nascimento di questa cecità, il divino Maestro addita come la malizia precedente ottenebri la luce della verità, colla similitudine del fermento. « Guar« datevi, dice, dal fermento de' Farisei » (1); pel qual fermento spiega il sacro testo doversi intendere la loro dottrina. Ciò viene a dire: a quella guisa, che il lievito altera la natura e la condizione della farina, sicchè tutta fermenta, e si gonfia e corrompe; così la passione fermenta la dottrina, e la cognizione, e l'opinione mutandola da quel che era, facendola subire una intima alterazione e subbollimento in tutte sue parti. Non vi può essere similitudine più acconcia di questa a dimostrare l'efficacia della volontà perversa in alterare e storcere il giudizio, facendogli applicar la legge in un modo tutto diverso dalla sincera e natural dirittura.

Egli è certo adunque che la mala disposizione dell'animo produce nella mente una dottrina, che Cristo chiama fermentata. Se poi vogliamo entrare a investigare minutamente il modo della produzione di questa falsa dottrina, onde l'uomo inganna sè stesso, o, come dice la Scrittura, « l'iniquità ha mentito a sè stessa » (2); noi troveremo che l'uomo passionato travede le cose, non già perchè sia privo del principio intelligente, che questo ci nol può perdere; ma 1.° perchè è privo del lume di grazia in quanto all'ordine soprannaturale, e 2.° perchè gli è impedito dalle sue passioni (3) il *riconoscere* quella verità che è in lui, nella cognizione diretta, e da cui rifugge.

Parlando di quest'ultimo principio di natural visione, dice san Tommaso così: « In questo principio intelligibile la mente dell'uomo può intendere o non intendere. « E che non intenda, in lui avviene in due modi: alcuna volta perchè ha una volontà « che spontaneamente si ritrae dalla considerazione di tal principio, secondo quello « del salmo: « Non volle intendere per non dover fare il bene » (4). In altro modo, « per l'occupazion della mente circa altre cose che più egli ama, per le quali gli è « stòlta la mente dal guardare questo principio, secondo quello del salmo: « Soprav« venne il fuoco, e non videro il sole » (5). E nell'uno e nell'altro modo la cecità « della mente è peccato » (6).

La qual differenza da quelli che rigettano la verità per noia di conformarsi alla medesima nel loro operare, a quelli che solamente sono stòlti dal contemplarla per forza di basse passioni, è degnissima di notarsi, essendo ne' primi assai maggior la colpa che ne' secondi.

Della qual varietà d'ignoranza ragionano spesso i padri della Chiesa.

Isidoro dice: « Sono di quelli che peccano per ignoranza, e di quelli che pec« cano con iscienza. Sono anco di quelli, che non vogliono sapere per aversi a scu« sa l'ignoranza, i quali però non difendono già sè stessi, ma più tosto sè stessi in« gannano. Non sapere semplicemente appartiene all'ignoranza; non voler sapere « ad una contumace superbia. Chè per vero non voler sapere la volontà del proprio « Signore, che altro è se non voler dispregiare insuperbendo il Signore? Laonde niu« no sia che si scusi d'ignoranza; perchè il Signore non pure giudica quelli che si « ritraggono dalla cognizione di lui, ma ben anco quelli che non conoscono » (7).

E Bernardo: « La malizia partorisce l'ignoranza, e l'ignoranza copre la malizia, « di modo che bene spesso chi non sa non fa quel male che pur vorrebbe, e fa quel « bene che non vorrebbe. Egli è oscurato, cioè a dire, l'insipiente cuore di quelli che

(1) Matth. XVI, Luc. XII.
(2) Ps. XXVI.
(3) S. Tommaso, parlando della cecità della mente che vien prodotta da' piaceri sensuali, la spiega dicendo: *Caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius.* S. II. II, XV, III, ad 2.
(4) Ps. XXXV.
(5) Ps. LVII.
(6) S. II. II. XV, 1.
(7) Levit. Lib. II, c. XVII.

« sono di tal mena; e quasi dati in preda oggimai al reprobo senso, non sanno al tut- « to nè amare il bene, nè discernerlo » (1).

4.° « Le coscienze erronee colpevoli cadono principalmente nella legge razio- « nale o nella applicazione razionale dalla legge ».

Noi abbiam veduto che le coscienze erranee de' Farisci consistevano: 1.° nel trascurare la legge razionale, quand' eraaa diligenti oltre misura in certe parti della legge positiva; 2.° nell' applicare malamente la legge positiva alle loro azioni.

Che se consideriamo il tenore de' luoghi principali degli scrittori ecclesiastici, ne'quali parlano delle coscienze erronee volontarie; noi vedremo che si riferiscono per lo più alla legge *razionale*, o al *modo razionale* di applicarla alle operazioni. Consideriamone alcuni.

Tertulliano dice; « Tutto ciò che è contro natura, ha faccia presso tutti di esser « mostruoso: presso di noi poi acquista anco il biasimo di sacrilegio contro Dio, si- « gnore ed autore della natura. Cerchi tu dunque la legge di Dio? L' hai questa leg- « ge comune nell' aperto universo, nelle tavole della natura, alle quali suoi provocare « l'Apostolo, come là, dove parla del velame della femmina: « La natura, dice, non « vi ammaestra? » e come a' Romani, dicendo « far le nazioni per natura quelle cose « che son della legge »: egli vien traendo fuori una legge naturale, ed una legal « natura » (2).

Agostino poi: « Questi che peccò *non sapendo*, può dirsi non disacconciamente « aver peccato *non volendo*; quantunque anch'egli fece con volontà ciò che fece senza « cognizione: sicchè non potè essere senza volontà nè manco il peccato di costui. — « Fece dunque perchè volle; peccò non sapendo che fosse peccato. Laonde nè potè « essere senza volontà tal peccato, ma fu colla volontà del fatto, non colla volontà del « peccato; il qual fatto però fu un peccato. Peracchè questo fatto era ciò che non si « dovea fare » (3). Le quali parole non avrebber forza se non si trattasse di un fatto intrinsecamente cattivo; nel qual caso il volere il fatto è un volere il peccato, non differendo il peccato dal fatto stesso.

E di nuovo: « Quei peccati che si dicono non volontari, o perchè si fanno da' ne- « scienti, o dagli sforzati, non si posson dir commessi senza volontà: perocchè anche « quei che pecca ignorando, fa certo di sua volontà questo, che giudica doversi far « ciò che non hassi a fare » (4): dove suppone sant' Agostino che sia in balia della volontà il giudicare rettamente o no dell' onestà dell' azione, ciò che si avvera in quanto alla legge razionale, o all' applicazione razionale della legge.

5.° « La ragione onde le coscienze erronee, trattandasi di legge razionale, sono inescusabili, si è perchè l'uomo ha il principio della legge in sè per natura, che è la *concezione dell' entità delle cose*, la quale è norma dell' operare, ed ha la facoltà di dedurre rettamente, e di applicar rettamente le norme naturali alle sue azioni entro certi limiti. Dove poi questa sua facoltà non si stende, egli non è costretto da nulla, avendo la volontà sana, a consentire all' errore. Quest' ultima ragione vale anco per l'*applicazione* razionale della legge, sia naturale, sia positiva, alle azioni ».

Il qual vero facilmente si prova coll' autorità stessa della divina Scrittura, a cui consentono gli scrittori della Chiesa.

Iddio, nel Deuteronomio, eccitò gli Ebrei a mantener la legge naturale dell' amor di Dio e del prossimo promulgata da lui anche positivamente, col rammentar loro ch'ella è naturalmente impressa negli animi intelligenti. « Il precetto che oggi io « t'impongo, dice ad Israello, non è sopra di te, nè posto in lontananza, nè locato

(1) Lib. de praecept, et dispensat. c. XVIII.
(2) L. de coron. militis, c. VI
(3) Retract. I, xv.
(4) Ivi.

« in cielo, sicchè tu possa dire: Chi di noi può ascendere al cielo, sicchè di là cel por« ti, e così possiamo udirlo, e compirlo coll'opera? Nè egli trovasi oltre il mare, sic« chè tu colga cagione, e dica: Chi potrà ire oltre mare, e indi portarlo fino a noi, « sicchè possiamo udire e far quello che è comandato? Ma il discorso che io ti fo, sta « molto prossimo a te, nella tua bocca, nel tuo cuore tu l'hai presto a poterlo eseguire. Ripensa che nel tuo cospetto oggi io posi la vita ed il bene, e di contra, la « morte ed il male: acciocchè tu ami il Signore Dio tuo, e cammini nelle sue vie, e « custodisca i suoi comandamenti » (1). Ecco l'inescusabilità di quelli, che col pretesto di una coscienza erronea falliscono alla legge naturale. A cotesti convien dire: Buttate via la vostra coscienza posticcia: sotto di essa troverete nelle stesse anime vostre un'altra norma di operare migliore di quella; troverete a voi vicina, nello stesso vostro cuore, la verità.

E questa verità, questa legge che sta perpetua nella nostra intelligenza, perchè non è altro, nell'essenza sua, che i nostri primi concetti delle cose, ove le si ponga amore, piglia il nome di *sapienza*.

Della qual sapienza le Scritture divine parlan così: « Ella è chiara la sapienza, « e cotale, che non marcisce giammai; e vedesi facilmente da quelli che l'amano. « Ella preoccupa quelli che assai la desiderano, di modo che la prima ella stessa loro « si mostra. — Il pensar dunque ad essa è senno consumato, e chi veglierà per essa, « sarà tosto sicuro » (2). Nel qual luogo asserendosi che la sapienza « si vede facilmente da quelli che l'amano », viene a confermarsi che quando l'amore del bene e del vero muove la volontà, questa dirige giustamente l'occhio dell'intendimento, il qual tosto vede e riconosce ciò che sta nella nostra cognizione diretta, e ci sta con chiarezza, nè marcisce giammai, non potendosi corrompere le entità concepite delle cose. Laonde il pensar volontario non a finzioni create dalle passioni nostre, ma alla verità, al vero prezzo delle cose, è un senno consumato; e ove poniamo ogni diligenza a far questa riflessione a fine di non ingannarci, il che la Scrittura esprime colla parola *vegliare*, la nostra coscienza si fa retta e sicura: *qui vigilaverit propter illam, cito securus erit.*

Molte false coscienze s'erano formate i Gentili: riputavano lecita la fornicazione, e credevano un atto di pietà l'adorare gl'idoli. Ma poteva questa loro cecità, queste coscienze erronee veramente scusarli?

L'Apostolo li chiama del tutto inescusabili: *ita ut sint inexcusabiles.* E perchè? non eran forse obbligati a seguire le erronee loro coscienze?

No, non erano obbligati a seguirle; non erano nè potevano essere obbligati a fare ciò che era intrinsecamente male; perocchè niente può a questo obbligare: erano ben obbligati a deporle quelle coscienze, come erano prima obbligati a non formarsene.

Ma potevano essi non formarsele? — Sì, dice Paolo, ed è perciò che sono inescusabili. — Bastava che avessero aderito colla loro volontà alla *nozione* della divinità, che nella cognizione prima, naturale, diretta avevano certamente in sè stessi e dovea esser la sola norma del loro operare. Ecco come l'Apostolo prova che nel fondo de'loro animi stava la nozione pura e vera di Dio dalla quale s'erano lontanati colla loro guasta riflessione: « Quello che è noto di Dio (quello cioè che naturalmente « si può conoscere) è in essi manifesto; perocchè Iddio loro il manifestò. Conciossiachè le invisibili cose di lui fin dalla creazione di questo mondo fatte palesi, per « le cose che furon fatte, si contemplano: la stessa sua virtù e divinità » (3). Gli uomini dunque mediante quella che noi chiamammo nell'Ideologia la *funzione d'integrare*, dalle cose create attinsero la nozione del principio increato, autore dell'uni-

(1) Deut. XXX.
(2) Sap. VI.
(3) Rom. I.

verso. Quest'era la cognizione diretta, secondo la quale essi doveano poi operare nelle loro relazioni con Dio. L'aveano questa norma, dice s. Paolo, dunque poteano seguirla. All'incontro che fecero? « Avendo *conosciuto* Iddio, non lo glorificarono come « Dio » (1): nol riconobbero, non aderirono coll'amore, alla divinità conosciuta. Ecco il peccato. Qual fu l'effetto di questo peccato? la cecità della mente, il vedere colla vista volontaria dell'anima non più quel Dio, di cui aveano in sè la nozione; ma in sua vece un Dio opera delle loro passioni, un idolo: ecco come nacque la loro coscienza erronea: ecco come la pravità della volontà influì nell'intendimento. « Invanirono, dice l'Apostolo, ne'loro pensieri ». Quando il pensiero volontario si ferma sulla cognizione diretta, che è sempre vera, batte sul fermo: ma quando in vece di riferirsi a ciò che sta nella cognizione diretta, afferma ciò che in questa non è, o nega ciò che in questa è; allora ella dà nel vano, nel nulla, e rettamente dicesi che *invanisce*. Continua « E fu oscurato il loro cuore insipiente ». Il cuore è la volontà riflessiva, ovvero sia la riflessione volontaria; questa riflessione volontaria è oscura se non riceve il lume della verità che sta nelle nozioni della cognizion diretta: e questo lume non lo riceve se in vece di guardare in essa, si occupa di finzioni sue proprie. E « dicendo di essere sapienti, si fecero stolti ». Questo è un terzo grado a cui ascende la corruzione dell'uomo: il primo è il peccato; il secondo è la coscienza erronea volontaria; il terzo è il millantarsi di questa coscienza erronea come se in essa consistesse la sapienza.

Vedesi qui dunque qual sia e onde provenga « la *sapienza* umana, terrena, diabolica », com'è chiamata da san Giacopo (2): quella sapienza ingannosa le tante volte nominata nelle divine lettere, di cui Paolo dice di nuovo, che « quelli che sanno « le cose terrene han la gloria nella lor confusione » (3); ed anche: « la sapienza di « questo mondo è stoltezza appo Dio » (4); e di nuovo: « Dio conobbe le cogitazioni « de'sapienti che sono vane » (5): dicendo per opposto della sapienza verace: « Noi « parliamo la sapienza di Dio in mistero, che è nascosta, — cui nessuno de'principi « di questo secolo conobbe: perocchè se l'avessero conosciuta, non avrebbero mai « crocifisso il Signore della gloria » (6). Attribuisce qui san Paolo ad una falsa coscienza, e però ad una falsa sapienza (7), la crocifissione di Cristo, alla quale stessa cagione avea tribuito la sua morte Cristo stesso quando disse: « Padre, compatiscili, « perocchè non sanno quel che si facciano » (8). La qual sapienza e coscienza falsa non salva però il mondo, stando pure scritto: « Io perderò la sapienza de'sapienti, e « la prudenza de'prudenti io riproverò. Dove è il sapiente? dove lo scriba? ove l'in- « vestigatore di questo secolo? Non ha forse Iddio resa stolta la sapienza di questo « mondo » (9)?

Ma quali sono gli effetti di questa coscienza erronea, in cui i figliuoli degli uomini ripongono la loro sapienza?

S. Paolo, parlando de'Gentili, ne accenna due: l'*idolatria*, e la *lascivia*.

Dell'idolatria dice: « E mutarono la gloria di Dio incorruttibile, nella similitu- « dine di una immagine corruttibile di uomo, e di uccelli, e di quadrupedi, e di ser-

(1) Rom. I.
(2) C. III.
(3) Philipp. III.
(4) I. Cor. III.
(5) Ivi.
(6) Ivi, c. II.
(7) E veramente i Farisei ambivano il nome di maestri, e di sedere nelle cattedre (Matth. XXIII), o al cieco nato dicevano nello stile della mostruosa superbia: *Tu in peccatis natus es totus, et tu doces nos!* (Jo. IX).
(8) Luc. XXIII.
(9) Is. XXIX, e XXXIII; e I. Cor. I.

« penti (1) »: dove ell' è efficacissima quella parola « mutarono », colla quale mostra l'Apostolo che fu opera loro, opera della loro volontà il contralfare sì bruttamente la nozione di Dio. La mutarono, dice san Paolo, dunque l'avevano pure in sè stessi (*quod notum est Dei, manifestum est in illis*); ma avendola in sè la nozione retta di Dio, quella nozione che conteneva la gloria, cioè la eccellente natura divina, la mutarono la disconobbero, sostituirono ad essa delle vane chimere, a queste volsero la loro riflessione pratica, e non a quella. Fabbricatisi questi falsi Dei, vili, viziosi che ne dovea venire? quel che n'è venuto, lo straripamento di ogni lussuria. La nozione del Dio vero, puro spirito, tutto verità e santità, esigeva un culto puro e santo. Ma purità e santità non si voleva dalla rea natura umana: si voleva immondezza. Dunque le conveniva alterare la nozione della divinità, sostituendo alla vera che *riconoscer* non si potea senza professare purità di vita, una nozione falsa fatta a posta per ubbidire alle voglie delle passioni col *riconoscerla*. L'uom dunque volendo questa lordura, volle pure quella nozione falsa di Dio: così nacque, secondo la dottrina di s. Paolo, l'idolatria. « Per questo », continua l'Apostolo (cioè in conseguenza dell'idolatria), « Dio « li diede in preda ai desiderî del proprio cuore, alla immondezza; acciocchè oltrag« gino i proprî corpi in sè stessi, quelli che *commutarono* la verità di Dio » (cioè la vera natura divina, che nella loro cognizione diretta splendeva) « nella menzogna, « e coltivarono e servirono la creatura più tosto che il creatore, che è benedetto nei « secoli » (2), e seguita lungamente a descrivere le gentilesche nefandità.

Di tutti questi misfatti andarono rei i Gentili, ed erano inescusabili, sebben gli operassero con coscienza erronea. La quale era pure un peccato capo e radice di tutti gli altri loro peccati. Il perchè conchiuderemo con un passo di san Tommaso intorno alla legge naturale, che confermerà tutta la nostra tesi.

« Questa legge non è altro, egli dice, se non il lume dell'intelletto in noi da Dio « inserito, pel quale conosciamo che si debba fare, e che tralasciare. Iddio diede que« sto lume e questa legge all'uomo nella creazione. Pur molti credono scusarsi per « l'ignoranza, se non osservano tal legge. Ma contro di essi parla il Profeta nel salmo: « Molti dicono: Chi mostrerà a noi il bene? » quasi ignorino che sia da operarsi. A « cui egli stesso ivi risponde: « È segnato sopra di noi il lume del tuo volto, o Signo« re »: cioè il lume dell'intelletto, pel quale a noi sono note le cose da farsi » (3).

Essendo dunque in noi vivo e splendente il principio della legge, e incorrotte le nozioni degli enti, come abbiamo mostrato coll'autorità di san Paolo che parla della nozione di Dio; ed essendo anco in noi una cotal facoltà di applicare rettamente, se pur vogliamo, la legge conosciuta (4), e di derivarne dell'altre più speciali; noi restiamo inescusabili allorquando ci formiamo delle coscienze erronee e non rette, là dove ci sarebbe possibile di formarcele vere e rette.

6.° « L'uomo si può formare delle coscienze erronee e non rette senz'avvertenza, perchè l'avvertenza non è necessaria all'uso della ragione e della volontà ».

Si può peccare anche seguendo la coscienza, quando questa sia colpevolmente erronea, come abbiam detto (5): dunque può peccarsi anco senz'avvertenza.

(1) Rom. I.
(2) Rom. I.
(3) Opusc. VII. *De decem praeceptis*.
(4) « Alla legge naturale, dice s. Tommaso, appartengono in primo luogo certi precetti co« munissimi che son noti a tutti; in secondo luogo certi precetti secondarî più propri, che sono « quasi conclusioni prossime ai principî. Laonde in quanto a que' primi principî comuni non può « la legge naturale in modo alcuno scancellarsi universalmente da' cuori degli uomini; ma tut« tavia si scancella in qualche azione particolare, in quanto che la ragione viene impedita dall'*ap« plicare* un principio comune ad un'azione particolare per cagione della concupiscenza, e di tal « altra passione » *S.* II. II, XCIV, VI.
(5) *Illud autem quod agitur contra legem, semper est malum, nec excusatur, quod est secundum conscientiam.* S. Tomm. Quodlib. VII, n. 113.

Conciossiachè aver coscienza erronea d'una cosa, è quanto non avvertire che ciò che si fa sia illecito, anzi è un crederlo lecito.

Ma la proposizione nostra dice di più: cioè, che noi possiamo formarci delle coscienze erronee senz'avvertenza.

Questo nasce appunto perchè a conoscere, ed a volere ciò che si conosce, non fa bisogno di averne avvertenza, ma tali operazioni si possono fare inavvertitamente.

Convien sempre riflettere a quanto ho dimostrato nell'Ideologia, che altro è *conoscere* ed altro l'*avvertire* di conoscere, altro *volere* dietro qualche conoscenza, ed altro l'*avvertire* di volere. Forse a ben pochi uomini, di quelli che hanno formata l'abitudine di osservare ciò che avviene in sè stessi, non sarà accaduto di sorprendersi qualche volta nell'atto che pensavano senza avvertire di pensare: tutte le così dette *distrazioni* appartengono al fenomeno di cui parlo. Alla colpabilità poi dell'azione, per dirlo di nuovo, è uopo che si conosca l'azione e che la si voglia liberamente; ma non che v'abbia avvertenza del nostro atto. Or così è, che la coscienza erronea nelle cose di diritto razionale, proveniente da errore, e non da mera ignoranza, è intrinsecamente mala: dunque chi vuole questa coscienza, pecca eziandio che gli manchi la riflessione sul suo atto del volerla, che costituisce l'avvertenza del peccato (1).

Quello che io cerco di dimostrar qui con una diligente osservazione sul modo onde nascono le nostre interne operazioni e coll'esatta distinzione dell'atto morale dall'operazione riflessa su di esso, fu già prima da'teologi dimostrato coll'autorità delle divine Scritture e de'padri (2); sicchè la necessità dell'attuale avvertenza per peccare, è un'opinione che non comparisce espressamente e indubitatamente ne' libri degli scrittori ecclesiastici prima dell'anno 1581 coll'opera di Gabriello Vasquez.

Anzi, a dir vero, io opino che questa sentenza sia già stata condannata dalla Chiesa ne'Pelagiani, come mi sembrano mostrare alcuni luoghi chiarissimi delle opere di sant'Agostino e di san Girolamo, i quali padri a lungo confutarono l'error pelagiano (3); il quale errore viene, a mio parere, posto in chiarissima luce dalla nostra distinzione fra la mera *conoscenza* dell'atto morale, e la *riflessione* sopra di essa colla qual riflessione ci rendiamo *avvertiti* di quell'atto, ond'è che quella prima (la conoscenza) sia necessaria a peccare, e non questa seconda (la riflessione): distinzione non côlta bene nè dal Concina, nè da altri fra i moderni scrittori.

Laonde s. Gregorio scrisse con ogni verità: « L'ascondimento della nostra via « ha un altro significato; perocchè talora quelle stesse cose che a noi sembrano rette, « non sappiam bene se sieno rette poste all'esame del severo giudice. Chè spesso « l'opera nostra, come dicemmo più sopra, è causa di nostra dannazione, e credesi « intanto ch'ella sia avanzamento di virtù. Spesso di là onde crediamo placare il giu- « dice, egli viene istigato ad ira; testificando ciò Salomone, il qual dice: « Avvi una « via, che sembra all'uomo retta, e che riesce finalmente alla morte ». « Di che gli « uomini santi, quando anco vincono i mali, temono le loro stesse buone operazioni, « acciocchè desiderando pure di fare il bene, non sieno forse ingannati dall'apparenza « dell'azione » (4).

Ma non ci rincresca di venir analizzando via più minutamente quest'operazione misteriosa; perocchè il conoscerne a pieno la natura, non poco varrà a persuadercene l'esistenza.

(1) Si dirà: Se io non *avverto* al mio peccato, non posso evitarlo. — Falso: si può *conoscere* senz'*avvertire* di conoscere; e ciò che si può conoscere si può anco volere e disvolere. La libertà dunque ha luogo anche prima dell'avvertenza del nostro atto; ha luogo nella sfera della riflessione morale, che antecede la sfera dell'avvertenza di questa riflessione.

(2) Ved. Daniele Concina, L. II. *De Conscientia*, Disc. II. c. IV. § IV. XI.

(3) Questi luoghi si possono vedere raccolti da Stefano De Champs e dal card. Noris.

(4) Moralium, L. V. cap. VII.

Il mistero giace tutto nella natura degli *abiti*, i quali sono principî dell'operare spontaneo, e però non avvertito, o difficilmente avvertito.

Si consideri un uomo in cui sia già ben ferma un'affezione abituale d'interesse, o di lussuria, o di ambizione. Quest'affezione è una continua adesione dell'animo suo agli averi, o a' piaceri, o alla propria lode: egli è un consenso permanente al male, è un atto immanente, dal quale nascono gli atti transeunti. Cioè a dire, in lui avvi una volontà costante di godere di quella soddisfazione a cui egli è affezionato, ogni qualvolta gliene si presenta il destro. Dunque all'aprirsegli dell'occasione non ha più bisogno di deliberare, ha l'animo già deliberato: l'atto suo esce da lui, quasi direi, simigliantemente al modo ond'esce l'acqua dalla fontana quando s'apre la cannella; perocchè l'acqua era lì pronta, e in conato continuo di uscire, e bastava levarle l'impedimento acciocchè sgorgasse. Operando adunque l'uomo secondo la passione della sua volontà senza bisogno di altra deliberazione, quell'atto ha ben poco di nuovo in lui; egli è il corso della sua volontà che continua, quel corso che avea la volontà medesima già per innanzi, e che venia solo impedito dalla mancanza della via, che si fece aperta col porgersi dell'occasione. Non operando egli niente a ritroso della sua volontà, non ponendo alcun atto diverso dal precedente, non succedendo in lui uno stato veramente nuovo dell'animo, egli non ha bisogno nè di chiamare a consiglio i suoi pensieri per risolversi ad operare, nè di eccitare in sè stesso una nuova energia, ma unicamente di lasciarsi andare, non ponendo ostacolo alla continuazione del moto della sua attività già presente, e per così dire incoccata. Onde avvenendo si poco di nuovo in quest'uomo, non è scossa la sua riflessione su quello che egli opera: e così l'uomo sensuale pensa ed acconsente coll'animo alle cose turpi senza pure avvedersene: e l'avaro inganna e mentisce le cento volte, occupato tutto del suo guadagno, non riflettendo agl'inganni e alle menzogne a lui famigliari, di cui, passate che sieno, non ritien memoria; e il somigliante dicasi degli uomini servi all'altre passioni (1).

E nulladimeno all'udire di qualche predica, o all'accidentale risovvenimento di qualche massima eterna, talora cotestoro incominciano a provare insolita inquietezza di lor vita, poichè sebben non avvertono distintamente a molte azioni in particolare, egli è però difficile che tutte trapassino via inosservate dagli occhi della loro riflessione. Se poi alla massima eterna da loro udita, operando la divina grazia, si convertono, lasciano il loro mal operare. Ma se la massima eterna da loro udita non mette in essi altro che un naturale spavento, il quale non vale a farli risolvere ad una vera conversione, accadono allora diversi accidenti, di cui uno e non raro è il seguente. Il timore di perder l'anima e di star male all'altro mondo dà loro molestia grande, la quale non è cosa che piaccia ad uomo che non cerca altro che di star bene e di appagare le sue passioni. La lor volontà allor si volge ad un nuovo desiderio, quello di levarsi dall'animo la molestia de'rimorsi e del timore del male loro imminente nella vita futura, senza perdere tuttavia la soddisfazione delle proprie passioni nella presente, vero fine di costoro, fine che rimane lor diminuito quando alcuna molestia l'accompagna. « Come dunque potrem noi fare, dicono fra sè stessi, a riposarci nei diletti nostri e insieme a quietare le molestie interiori della coscienza? » — Ecco il gran problema che si propongono da risolvere, e a risolvere il quale s'assottigliano coll'ingegno, e dopo esservisi essi stessi bene assottigliati intorno, cercano l'altrui soccorso, il cercano agli amici, agli adulatori, che vellicano dolcemente i loro orecchi, agli esempî degli altri uomini; ma sopra tutto ai sacerdoti chiamati a dirigere il loro spirito. Egli è con tutti questi mezzi, con tanto travagliare intorno alla soluzione del gran problema, con tanto sofistare e fisicare, che giungono finalmente a formarsi

(1) Noi abbiam parlato più lungamente di questo spontaneo e inavvertito operare della volontà nell'*Antropologia* L. III, Sez. II, c. XI, art. II, § 6, a cui rimettiamo il lettore che brami di veder la materia più ampiamente trattata.

delle opioioni comodissime, le quali ritenendo tutta l'apparenza e i nomi dell'onestà e della pietà, lasciano accovacciati in fondo dell'uomo tutti i vizî i più obbrobriosi. A maggiormente illudersi, traosigendo con Dio gli dicono: « Noi preoderemo tutte le appareoze religiose, noi ci adatteremo a tutte le esteriorità (*Jejuno bis in sabbato, decimas do omnium quae possideo*) (1); ma circa la carità, la compassione, la temperanza, la castità, voi, Signor mio, chiuderete uo occhio ». In tal maniera si approfittano di tutte le opinioni lasse, di totti i raziocinî rifilati, di tutti gli esempi mal applicati, delle sentenze degli sputasenno, e di tutte le parole dolci degl'interessati e degli affezionati, e della debolezza e dell'ignoranza de'sacri ministri da loro scelti e protetti, e della conoivenza colpevole di altri sacri ministri depravati com'essi; ond'è, che d'un moodo di belle ragioni e di autorità s'empiano il capo, che non resta luogo a metterci il vero; laonde tutte lo opinioni a quelle contrarie pesan per zero sulla loro bilancia, e meritan anco o d'esser tratte in ridicolo, o con gravità scartate. E così quasi con altrettante funi legaoo i loro rimorsi, acciocchè oon divorino loro il cuore; i quali rimorsi noo mandano oggimai tutt'al più che di quei gemiti strozzati di chi ha la corda al collo, che poco si fanoo udire. Che se voi, o nomo imprudente, vi faceste a propor loro con libertà evangelica una morale schietta e vera, vi sarebbe dato giù per lo capo del singolare, ovvero rispostovi con un crollar di testa, siccome si suol far degli sciocchi. Che se di più, voi, o nomo plebeo, toglieste a sostenere il vero con persuasiooe ferma e con nerbo di buooe ragioni, deh qual piaga viva e dolorosa noo tocchereste! Allora ben vedreste que' volti mansueti ed a pace composti, del tutto sconvolgersi e contraffarsi: e il pover uomo che voi sareste, fatto segno di tanto veleno; nè voi n'avreste più bene in vita vostra. Egli è dunque così che nascono le coscienze false circa la legge razionale, le quali guastano fino il midollo dell'uomo, e s'accovacciaoo tuttavia sotto le apparenze della religione e dell'esteriore decoro (2).

Ma Iddio conosce l'nomo anche in questo stato e lo giudica; perocchè scruta le reni. Sia pure, che l'uom si stimi giusto e pio, non poco fidaodo a certe sue religiose azioni o buooe opere umane, e proteggeodo l'altre sue azioni malvagie collo scudo delle coscienze errooee di cui parliamo. In questa condizione miserissima l'nom non può altro che condurre una vita di perdizione, e a lui appartiene quel di santo Agostino: « esser pena giustissima del peccato, che l'uom perda ciò di cui non volle « fare buon uso, quando l'avrebbe potuto senza difficoltà, ove l'avesse voluto. Vale « a dire, che chi non operò rettamente allorchè sapeva, perda il *sapere* che cosa sia « retto, e che chi non volle operar rettamente potendo, perda lo stesso *potere* di « farlo eziandio che il voglia » (3).

7.° « Per questo che possono esservi nell' uomo delle coscieoze non rette inavvertite, i santi temettero di tutte le loro azioni ».

Nel libro di Giobbe leggiamo, che egli temeva di tutte le azioni sue: *Verebar omnia opera mea* (4). E di sopra noi abbiamo già recato il commentario del grande

(1) Luc. XVIII.

(2) Ne'tempi nostri avviene il medesimo inganno agli uomini, variate solo le passioni: cioè si vuole acquietare i rimorsi della coscienza con qualche tratto di beneficenza e di carità. Si dice a Dio: « Io farò queste e queste opere di Carità, ma tu lasciami poi accontentare i desideri della carne, e dispensami dalle leggi della Chiesa ». È appunto il contrario di ciò che facevasi in altri tempi, ne' quali a Dio si diceva. « Io osserverò le leggi della Chiesa, ma dispensami dall'essere caritatevole, e lasciami esser avaro ». — L'uomo nelle sue apparizioni diverse è sempre il medesimo, e pur crede spesso di esser divenuto da sè diverso!

(3) *Illa est enim peccati poena justissima, ut amittat quisque quo bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate, si vellet. Id est autem, ut qui sciens recte non fecit, amittat scire quid rectum sit: et qui recte facere cum posset noluit, amittat posse cum velit.* De lib. arb. L. III, XVIII.

(4) Job IX, 28.

Pontefice ad un' altra sentenza di Giobbe. *Viro cujus abscondita est via etc.* (1): ivi il santo Dottore ripete: « Nelle stesse opere buone trepidano i giusti, e mandano « continui lamenti di non cader forse per qualche occulto errore in quelle opere « stesse » (2).

Il santo re Davide temea parimente, e al Signore volgea questa preghiera: « Non volere ricordare i delitti della mia gioventù, e le mie ignoranze » (3).

Agostino in una lettera a Paolino mostrasi tutto compreso da terrore e timore di non forse rendersi colpevole per ignoranze e per coscienze non rette, cui sottilmente ei ordiscono le nostre secrete passioni; anzi confessa a dirittura di peccare: « Quanto a me, dice, io confesso in queste cose di peccare, e d'ignorare quando e « in qual modo io possa adempire ciò che è scritto: « Correggi quelli che peccano « alla presenza di tutti ». Qual tremore in tutte queste cose, o mio Paolino, uomo « santo di Dio! qual tremore! quali tenebre! Non crediam noi che di tali cose sia « stato detto: « Timore e tremore vennero sopra di me, e un tessuto di tenebre dinanzi « a me » (4)? Nelle quali parole scorgesi manifestamente quanto sia il pericolo di peccare senz'avvertenza, per la facilità, che il secreto amor proprio, come dicevamo, e l'altre nostre passioni c'illudano, e o c'impediscano di vedere, diffondendo tenebre innanzi a noi, o ci conducano a formarci, il che è anche più terribile, delle erronee coscienze.

8.° « L'uomo è obbligato a deporre la coscienza erronea vincibile, rettificando la sua volontà ».

Conseguenza è questa delle cose dette. È pur cosa evidente, che se la coscienza erronea vincibile, quale noi l'abbiamo descritta, è ella stessa peccato, l'uomo dee vincerla e formarsene una vera e retta.

Ma quali sono le vie che ha l'uomo a tenere per giungere a rettificare la sua mala coscienza? Noi lo vedremo fra poco: ora concludiamo dicendo, che

9.° « La dottrina precedente è oltre modo consolante per l'anime buone e timorate; spaventevole poi solo per le abitualmente malvagie ».

La ragione della quale proposizione deriva dall'appoggiarsi la dottrina esposta sulla natura degli abiti morali (prop. 6.ª), i quali sono principi di operare inavvertito.

Ora egli è evidente, che se chi è abitualmente malvagio può commettere dei peccati con cognizione sì, ma senza riflessione, e però senz'avvertenza, dell'atto suo; così parimente colui che è abitualmente buono può operare spesso il bene e lo opera veramente senza riflessione.

Le anime timorate adunque ed abborrenti dal peccato possono, secondo questo principio, grandemente star liete, avendo esse ogni motivo di credere 1.° che quando stanno in dubbio di aver acconsentito al peccato, non vi hanno punto consentito, e 2.° che quando temono di non far progressi innanzi nella virtù, o di dare indietro, elle vanno tuttavia innanzi; essendo questo dell'andare innanzi il corso ordinario di tali anime; benchè esse non avvertano il proprio giornaliero progresso.

E chi è pratico della direzione dell'anime, avrà facilmente osservato che la maggior parte delle inquietezze che patiscono le buone, nascono da questo appunto, che non avvertono a quella buona strada su cui por camminano; onde a lor sembra di avvolgersi nella oscurità e nella incertezza sul proprio stato morale e la propria salvazione. Ma la dottrina suesposta, ben intesa che ella sia, toglie ogni fondamento a così

(1) Job. IV, 23. Vedi a fac. 113.

(2) Le parole originali son queste: *Sancti viri — sua etiam bene gesta formidant, ne cum bona agere appetant, de actionis imagine fallantur, ne pestifera labes putredinis sub boni specie lateat coloris.* Moralium Lib. V, cap. VII.

(3) Ps. XXIV.

(4) Ep. CCL, ad Paulin.

fatte inquietudini, stabilendo che vi può essere, e anzi vi ha sicuramente il bene ed il progresso, eziandio che l'uomo che l'opera andando innanzi nol possa sempre avvertire.

Per la ragion de' contrari poi, quelli che sono abitualmente maliziosi troveranno in questa dottrina medesima gran motivo di scuotersi e di tremare sul proprio stato e sull' esito di loro eterna salute: perocchè questa dottrina produce sull' anime che la considerano quel che dice l' Apostolo: *Tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum: — gloria autem, et honor, et pax omni operanti bonum* (1).

§ 11.

Della condizione morale in generale, che ha l'azione fatta secondo la coscienza men retta, il cui errore si volga circa la legge razionale o l'applicazione razionale della legge.

Veniamo ora alla seconda parte de'quesiti che ci siamo proposti. « Qual condizione morale si ha l'azione fatta a tenore della coscienza men retta circa la legge razionale o l' applicazione razionale della legge » ?

I. Prima chiedono i Moralisti se la mala azione posta in conseguenza della mala coscienza sia un peccato solo con essa coscienza, o un peccato diverso da quello della coscienza.

Non voglio io qui investigare se questa questione abbia importanza o no; ma voglio ben avvertire, che il sapere se i peccati sieno due od un solo, non è ancora un sapere la vera condizione morale dell' uomo che li commette; perocchè essa condizion morale potrebbe essere tuttavia peggiore se fosse un sol peccato, che non se fossero due.

E veramente, il distinguere due peccati non è più che far l'analisi d' una condizione morale che si suppone già di conoscere, la qual pur rimane la stessa o che l' analizziamo, o che non l'analizziamo. Il che mi piace avvertire, sembrandomi che taluni mettano troppo d'importanza nel definire il numero preciso de' peccati in una data operazion contenuti, quando ciò non è ben sovente che una semplice speculazione, che non accresce lume a conoscere il vero stato dell'anima di chi ha peccato.

Tuttavia io non voglio preterire questa questione, sperando con essa di chiarire vie maggiormente la dottrina esposta intorno alla malizia contenuta in certe coscienze erronee, malizia che quanto più è secreta, tanto più merita che a palesarla noi poniamo ogni nostro ingegno.

Dico che nella questione proposta i morali scrittori si dividono in tre sentenze.

Alcuni sostengono che il peccato commesso in conseguenza d' una coscienza erronea vincibile, non sia un peccato diverso da quello della coscienza stessa.

Altri sostengono, che avendo l'uomo una coscienza erronea colpevole, ogni qualvolta opera in conseguenza di questa coscienza, ponga un nuovo peccato diverso da quello della coscienza.

Fra queste due sostengono alcuni una sentenza di mezzo, distinguendo in questo modo: o la coscienza erronea, sia per sè, sia per ignoranza che la produsse, contiene una specie completa di peccato, come sarebbe l'infedeltà, l'eresia, lo scisma; ovvero non contiene una specie completa di peccato, come se quella ignoranza o quell'errore che fa la coscienza erronea consistesse semplicemente in una negligenza d' istruirsi. Nel primo caso, dicono, il peccato che nella coscienza si acchiude, è distinto dai peccati particolari dell'opere che si fanno conseguenti ad essa. Nel secondo caso, l' ignoranza o la coscienza erronea che ne proviene, forma un peccato solo con ciascun' azione rea che si pone in conseguenza di essa.

(1) Rom. II, 9, 10.

Ma se debbo dire il vero, niuna di queste tre sentenze mi paiono pienamente rispondere alla domanda; il che apparirà dall'enumerazione delle varie distinzioni che io credo necessario premettersi, volendosi dare alla question proposta una soluzione completa senza oscurità od equivoco.

La prima distinzione è quella rilevantissima che abbiamo pur fatta fra la *legge razionale* e la legge *positiva*.

Poichè, quanto alla legge meramente positiva, non avendo essa per suo oggetto azioni intrinsecamente cattive, il por queste, se sono vietate, o l'intralasciarle, se son comandate, non è peccato se non in grazia della legge o sia della volontà del legislatore che le vieta od ingiunge. Onde ogni qualvolta non conosco io la legge, col volerle non pecco. L'unico mio peccato consisterà dunque nella *ignoranza colpevole* e volontaria della legge, e nella negligenza d'impararla a conoscere; la quale sarà or più or men grave peccato, come di sotto diremo; e se quell'ignoranza espressamente si volle per iscaricarci dall'obbligo di operare conforme alla legge, costituirà un peccato moltiplice, e tanto grande, quanto stendeasi la previsione chiara o confusa de'mancamenti a cui ci venimmo sponendo, con di più tutta quella raffinata malizia che potea avervi la rea volontà. Di che vedesi, che *rispetto alla legge positiva*, verissime sono nella sostanza le parole del padre Claudio La Croix, che dice: *Quamvis ignorantia vel incogitantia sit culpabilis, opus ex ea sequens non habet malitiam specialem, nisi praecise illius negligentiae, vel neglectus in cognoscenda vel advertenda illa malitia* (1). L'errore delle quali parole sta solamente nella troppa generalità d'esse, cioè nell'estenderle che egli fa, oltre alla legge positiva, anche alla legge razionale (2). Ma per opposto l'errore degli avversari del padre La Croix consiste in voler pure dichiarar false quelle parole non solo rispetto alla legge naturale, ma ben anco rispetto alla legge positiva.

E in vero, egli è certo che se trattasi di legge razionale, l'azione può esser mala intrinsecamente, e quindi il volere l'azione stessa è peccato al tutto indipendente e separato dal peccato della coscienza; perocchè si vuole ciò che è male intrinsecamente, ciò che si concepisce per male com'è, quantunque per error poi colpevole della riflessione si giudichi un bene. In questo caso dunque ogni qualvolta si commette l'azione rea per sè stessa, ponesi un nuovo peccato diverso da quel commesso in formandosi la rea coscienza.

Un'altra distinzione da farsi si è quella del vedere se la coscienza erronea, sebben risguardante la legge razionale, nasca da *ignoranza* o da *errore*, distinzione pure accennata di sopra.

Perocchè se nasce da *errore colpevole*, col quale si giudica lecito ciò che non è, e che presentasi all'animo come intrinsecamente reo, egli è manifesto che nel formarsi questa coscienza si commette un peccato di giudizio temerario ed ingiusto; laddove nell'operare secondo questo giudizio commettesi un tutt'altro peccato, volendosi l'azione mala intrinsecamente, cioè mala indipendentemente da quel giudizio. Ma la cosa va del tutto diversamente, ove la coscienza erronea sia proceduta da ignoranza. In questo caso, noi il vedemmo, può anche darsi che non cada alcun difetto morale nella coscienza erronea, come 1.° quando l'ignoranza che la produce è un effetto delle limitate forze della ragione in dedurre da' principî le conseguenze rimote della legge naturale, poniamo nel caso di colui che si accelera notabilmente la morte senza necessità per zelo di fare opere buone; 2.° quando l'ignoranza riguarda un fatto che dà l'occasione di applicar la legge, come nel credere che fece Gia-

(1) L. V, n. 16.

(2) Altro errore nelle citate parole si è quello d'esigere l'*avvertenza* a costituire la malizia del peccato. Basta la *conoscenza*, come dicemmo, e non fa punto bisogno che n'abbiamo l'*avvertenza*, cioè la conoscenza della conoscenza.

cobbe, poter dimorare lecitamente colla donna che avea seco la prima notte del suo maritaggio. Che se una ignoranza si fatta fosse l'effetto di negligenza volontaria nell'istruirsi, e perciò stesso colpevole, certo è che vi sarebbe peccato in essa, ma non però avrebbevi un peccato nuovo nel formarsi in conseguenza di essa la coscienza erronea, o nell'operare secondo questa coscienza, conciossiachè, data quella prima ignoranza, la volontà operò bene, cioè non ebbe a suo scopo alcun oggetto colpevole sia in formandosi la coscienza, sia in operare a seconda di essa, e però questi non sono peccati diversi da quel primo.

Le quali due distinzioni premesse, dico, che ove trattisi di coscienza men retta risguardante la natural legge per modo che si giudichi lecito ciò che è intrinsecamente malvagio, tre peccati almeno intervengono al tutto distinti fra loro; e questi sono, 1.° la causa della coscienza erronea, cioè quell'affetto disordinato che ci muove a mal giudicare, sia egli affetto di avarizia, od alcun altro de' *capitali* peccati; 2.° l'ingiusto giudizio che noi portiamo in formandoci tale coscienza, col quale affermiamo a noi stessi quella liceità di operare che veramente non veggiamo nè conosciamo; 3.° l'azione particolare intrinsecamente mala, che da noi si pone seguitando quella coscienza che ci siamo formati.

I quali peccati son distintissimi, perocchè son tre atti di volontà diversi; e possono anche *specificamente* diversare in fra loro; come in fatti l' ingiusto giudizio che si pronuncia interiormente è peccato che ha per oggetto la falsità e la menzogna, quando la causa di questo mal giudizio è l'avarizia o la libidine: l'opera poi che si pone intrinsecamente mala è un atto di volontà nuovo, con cui si vuole un male per lo più di quel genere stesso al quale appartiene la causa della mala coscienza, ma che può talora variar di specie, o ben anco di genere, come se un uomo dominato dall'ambizione giudicasse esser lecito uccidere chi l'oltraggia, dove l'omicidio sarebbe peccato di diverso genere dall'ambizione, alla quale apparterrebbe solo per accidente, cioè pel fine onde viene commesso.

Ed io diceva che questi peccati sono *almen* tre; perocchè agevolmente un quarto se ne può aggiungere, quale è quello del darsi vanto di bene operare nell'atto appunto che s'opera il male dietro una falsa coscienza, come avvenne a' Gentili, di cui dice san Paolo, « che in credendo di esser sapienti, si fecero stolti » (1): e come avvenne agli Ebrei, di cui disse Cristo: « Se foste ciechi, non avreste peccato: ma or voi dite « di vedere; dunque il peccato vostro rimane » (2).

Che se poi si trattasse d'una applicazion razionale della legge positiva, erronea per cagione di qualche affetto peccaminoso, distinguerebbersi anche in questo *almen* due peccati, 1.° il primo della causa, consistente nell'affetto peccaminoso fin da quando fu concepito a principio, il qual perverte la rettezza del giudizio; 2.° il secondo, nella stortura stessa di esso giudizio, che costituì la coscienza erronea. Quanto poi alle azioni che si fanno in conseguenza d' una tale coscienza, esse non formano de' peccati distinti, ma si rifondono nella causa loro, perchè non hanno per oggetto cosa mala in sè medesima.

II. Dopo aver parlato del numero de' peccati della coscienza erronea, veniamo ora a parlare della gravezza e della leggerezza del peccato che la coscienza erronea fin qui descritta racchiude. Or la gravità di questo peccato si dee misurare colle regole stesse, colle quali misurasi la gravità degli altri peccati.

Perciò la materia può esser leggera, e può avervi una leggera malizia nella volontà. Anzi io tengo che queste coscienze erronee leggermente colpevoli, e l'opere che si fanno in conseguenza di esse, formino quel gran numero di lievi colpe ed innavver-

(1) Rom. I.
(2) Jo. IX.

tite, nelle quali cadono gli stessi giusti, secondo ciò che affermano le divine Scritture, « Sette volte cade il giusto » (1); e delle quali menano sì grandi lagni i santi uomini, e con sì laborioso ed assiduo studio travagliano al fine di purificarsene.

E veramente la coscienza retta è un giudizio, e l'opera di giudicar bene è oltremodo difficilissima. Altramente non sarebbe grande l'elogio che Cristo fece a Natanaele, dicendo: « Ecco un vero Israelita, nel quale non v'è dolo » (2). Nè avrebbe gran forza quella espression di Davide, colla quale parlando a Dio, dice di supplicare a lui con « labbra non fraudolenti » (3). Perocchè Cristo con quelle parole mostrava che il dolo ha la sua sede nell'animo, dove tessiamo noi gl'inganni a noi stessi; e Davide venia a mettere innanzi una tale e tanta veracità, che non trovasse censora nè pur da colui che vedeagli il fondo del cuore. Ed in vero, a quella guisa che in una perfetta bilancia un solo scrupolo aggiunto in un de' bacini la fa tracollare, così avviene nel fatto della giustizia. Se chi dee portar giudizio conviene che sia al tutto scevro da ogni affezione straniera a quella che a lui nasce in cuore dalla sincerissima verità; deh quale è l'animo così limpido, così sincero, che vivendo in questa misera vita fra tanti beni seducenti, fra tanti mali paurosi, fra tanti affetti che commuovono tutti i cuori, fra tante cause che sollecitano sì pronti giudizi, non abbia ricevuto qualche colore di passione? O quale è la mente così vergine, così immacolata, che dagli affetti del cuore non abbia partecipato qualche movimento di avversione o di propensione? Qual uomo santissimo, nel deliberarsi alle minime azioni, il che gli accade di dover fare centinaia di volte al giorno, avrà potuto conservar sempre in tutte le circostanze un così fatto equilibrio, che nel giudicare del prezzo delle cose, della scelta delle azioni, non abbia mai leso menomamente il dettame del giusto e del vero; cioè a dire, non mai dato un prezzo maggiore nell'animo suo alle cose ed alle azioni, di quello che elle in sè meritassero, mai stato indulgente seco stesso, mai dato ascolto all'inclinazione sua propria, o lontanato un istante l'orecchio dal dettame della merissima verità? Ella è cosa questa sì alta, sì impossibile alle forze dell'uomo, che a troppa ragione si dee da noi continuamente sclamare con s. Agostino: *Quis tremor, quae tenebrae*!

Per me, io tengo per certo che quell'uomo a cui avesse Dio conceduto per singolarissimo dono d'evitare tutti cotesti peccati dell'erronee coscienze, sarebbe già pervenuto all'apice della perfezione, e sarebbe il sol senza macchia. Poichè costui non potrebbe commetter peccati se non avvertiti, e chiaramente ripresi dalla sua interiore coscienza, i quali peccati facilmente si evitano dagli uomini buoni e timorati.

III. Consideriamo ora la parte che ha l'ignoranza e l'oscurità della mente, la quale suol sempre entrare nella coscienza men retta da noi descritta nel determinare la condizione morale dell'uomo.

Due cose torremo a provare in questo argomento:

1.° Che tale ignoranza ed oscurità moltiplica i peccati degli uomini immensamente.

2.° Che tale ignoranza ed oscurità diminuisce l'attual malizia di ogni singolare peccato che l'uom fa in conseguenza della coscienza men retta.

Quanto alla prima proposizione, ella non ha certo bisogno di grande sforzo a provarsi; conciossiachè sia evidente, che se l'uom crede lecito o anche meritorio quello che è illecito, egli non si guarda più da somiglianti azioni, ed anzi essendo quelle a lui piacevoli, ne porrà più che egli possa. Dove a mio parere hanno luogo le seguenti autorità:

S. Bernardino: « Nel presente secolo perverso, niuno più grande amico ha il

(1) Prov. XXIV.
(2) Jo. I
(3) Ps. XVI.

« diavolo, dell' ignoranza. Perocchè con questo sigillo si chiudono e s'ingannano » (trattasi dunque d'inganno, d'errore, non di mera ignoranza) « le menti de' Saraceni, de' Turchi, de' Giudei, e d'innumerabile turba di Cristiani. Il perchè Riccardo « in un certo sermone dice: Due sono le porte dell' inferno, una è l' ignoranza del « bene, l'altra la concupiscenza del male: e di nuovo alla distinzione XXXVIII è « scritto: L'ignoranza è madre di tutti gli errori. Laonde Isidoro: Ignoranza, dice, « è madre e nutrice de' vizî. L'ignorante pecca ogni giorno, e nol sa. Sicchè Gregorio « ne' morali: Colui che ignora il candor della luce, approva le cose oscure per lucide. « E s. Agostino sopra i salmi: Niuno è più insanabile di colui che pare a sè stesso « sano » (1), come avviene a quelli che hanno appunto la coscienza men retta; e peggio se si tengono per saputi e per giusti.

S. Lorenzo Giustiniani: « Qual uomo diligente cercatore di sè stesso potrà mai cacciare dal fonte dell' intelligenza l'innondazione dell' ignoranza, che ha in sè stesso « del bene e del male, del vero e del falso, del comodo e dell'incomodo? — Perocchè il mancamento della virtù mostra o l' errore dell' ignoranza o l' abbondanza della malizia: e l' una e l' altra dannevole, e l' una e l' altra a Dio odiosa. Tutto questo quanto al bene della virtù; che poi del male? Il male è sempre in sè peccato. « Poichè il peccato è prevaricazione della divina legge. Or non v' ha nessuno che sia « privo di questa ignoranza » (odasi attentamente una sentenza sì grave!): « ond' è « che il profeta dice: Chi v' ha che intenda i delitti? Dai miei occulti mondami tu, « o Signore. Oh quanto spesso la virtù si reputa vizio, e il vizio virtù! » (questo è quanto dire, oh quante sono le coscienze erronee che si fanno gli uomini!) « Imperocchè l'ira si chiama zelo, la presunzione si chiama autorità, la libidinosa voluttà « amor fraterno, la gola discrezione, la scioperatezza umiltà, l'accidia compunzione, « il rancore giustizia, l'avarizia prudenza, l'insensitività fortezza, la rettitudine crudeltà, la malizia sapienza, la mansuetudine timidità, l'audacia libertà, eccetera ». Così parlano i santi, che pur sono quelli, voglia l'uomo o no, che hanno in mano il vero, e le cui sentenze valgono assai. E soggiunge al detto, s'attenda bene,

« E ciò non sarebbe un gran fatto, se tale ignoranza dominasse ne' soli peccatori; — un' altra ignoranza del vero e del falso hanno, e non meno nocevole, quelli « che si dicono giusti. E chi può mai svolgere in parole quanto essi manchino io questo! Oh quante volte ciechi seguitano lo spirito dell' errore, e sono irretiti dalle fallacie del diavolo, riputandolo un angelo di luce! e conducendo a compimento le « propric volontà, precipitano nella fossa! niente sanno discernere, niente con dirittura « giudicare! S' accomodano a' desiderî delle virtù senza alcuna regola di disciplina, e « credono ad ogni spirito » (2).

Ecco dunque se son frequenti negli uomini d' ogni condizione le coscienze erronee colpevoli; ecco quanti peccati si commettono in conseguenza di esse ogni dì, e passano inavvertiti! Ma gli occhi de' santi illuminati da divina luce veggono quello che gli occhi terreni non veggono; e ci avvisano salutarmente di vigilare sopra noi stessi, di scrutinare il fondo del nostro cuore, di temere e di gemere.

Quanto poi alla seconda proposizione, che l'ignoranza diminuisca la colpa, qui si dee distinguere accuratamente.

Abbiamo notate almeno tre maniere di peccati in coloro che peccano per coscienza vincibilmente erronea contro la legge naturale, cioè 1.° i peccati precedenti, che producono nell' uomo l' affetto peccaminoso che oscura il giudizio, e corrompendolo il muove a formarsi la falsa e mala coscienza; 2.° l'atto ingiusto di questo falso giudizio, che costituisce la medesima rea coscienza; 3.° finalmente le azioni illecite che l' uom commette in conseguenza di una tale coscienza.

(1). Tom. II, Feria IV post Dominicam Palmarum, Artic. I, cap. I.
(2) *De casto connubio Verbi et Animae*, cap. XVII.

Or si osservi, che la condizione di quel misero che da questa triplice qualità di peccati è aggravato, è assai più funesta che non sia quella di chi ad occhi aperti e contro coscienza commette una di quelle azioni illecite. Perocchè questi peccherebbe, ma non avrebbe come quel primo il peccato a sè continuamente inerente della coscienza erronea, non avrebbe l' animo circondato e fasciato dall' indurito affetto al male che perverte il giudizio, affetto che veste, per così dire, il cuore umano di maledizione, secondo la frase d' un salmo. Le piaghe di quel primo sarebber dunque incancrenite ; quelle di quest' ultimo manderebbero vivo sangue, ma non ancora fetida marcia. Egli è adunque un inganno (ed inganno che non accade di rado) il dire che la condizione del secondo è peggiore, perchè l' atto che commette ha più di attual cognizione e di deliberata volontà.

Certo questo è vero, che in quanto alla sola azione che commette, precisa dai suoi antecedenti, sotto un aspetto almeno, quell' azione può essere d' una minore reità ; ma il guaio si è, che da' suoi antecedenti ella non si può in alcun modo dividere ; è un minor male sì, ma che ha una radice profonda ; un minor male che è figliuolo d' un peccato maggiore, o più veramente d' una congerie di peccati, di una massa peccaminosa : e l' affetto reo da cui quell' azione è spinta, e che le dà la *forma*, è assai più colpevole che non sia l' affetto di chi pecca una volta ponendo una azione illecita, quantunque ad occhi aperti.

Premesso adunque tutto ciò, il che è importantissimo, dico, che restringendoci alla sola azione illecita, sia per esempio un' usura, una fornicazione, o altro delitto qualsivoglia, se egli è fatto per coscienza erronea, attesa l' ignoranza e la cecità della mente colla quale è fatto, ha una minore intensità di malizia, di quello che se il medesimo fosse fatto con chiara ed attual cognizione, e molto più se con piena avvertenza.

La ragione è da sè evidente. Quanto la reità d' una azione è più chiaramente concepita nell' animo di chi la fa, tanto la volontà col suo atto è più determinata al male. Ora nel caso di cecità e di coscienza erronea, benchè in fondo all' animo nostro v' abbia la verità, che noi potremmo seguitare, volendolo; tuttavia questa luce della verità è tolta al nostro vedere riflesso; e l' intenzione recasi in quel concetto di onestà che ci siamo formato, tuttochè ingiustamente, dell' azione illecita : onde l' atto della volontà non può essere perfetto nel male, nè ha per oggetto il mero male. Ripeto, che ciò non toglie che la condizione dell' uomo che ha la coscienza erronea colpevole, sia tutt' insieme peggiore della condizion di colui che l' ha vera e non la segue; ma dico solo, che l' *atto particolare* illecito del primo, isolatamente considerato, è men reo di quel del secondo; perocchè a quel primo è sottratta parte della sua malizia dalle tenebre stesse, nelle quali s' è involto l' animo da sè stesso.

Ed è perciò che Gesù Cristo potè orare pe' suoi crocifissori in questo modo: « Padre, compatiscili, perocchè non sanno quel che si facciano » (1).

Gli Ebrei crocifissori di Cristo nol conoscevano sol perchè erano dalle proprie passioni accecati : essi dunque 1.° peccavano certamente e gravissimamente, 2.° ma tuttavia la loro ignoranza eziandiochè colpevole, diminuiva la colpa dell' atto particolare della crocifissione, perchè impediva loro di conoscere colui che mettevano in croce, e faceva lor credere di prestare, così operando, onore a Dio.

Medesimamente s. Paolo, dopo aver detto di sè che fu bestemmiatore, e persecutore, e contumelioso, soggiunge; « ma ottenni da Dio misericordia, poichè ciò feci « ignorando, nell' incredulità » (2).

L' autorità de' Padri conferma il medesimo. S. Basilio il prova con un testo di Cristo : « Per vero è manifesto il giudizio di Dio rispetto a questi che peccano per igno-

(1) Luc. XXIII.
(2) I. Timot. I.

« ranza, in quelle parole: Colui che non conobbe, e fece cose degne di battiture, « sarà battuto poco » (1); e altrove dice: « Cristo non giudica essere al tutto im« mune da pena colui che pecca per ignoranza » (2).

E s. Agostino: « Forse che non v'ha peccato d'ignoranza, e però non è uopo « purgarsene? Ma che dice quella voce: Non ricordare i delitti della mia gioventù. « e le mie ignoranze? Perocchè quantunque sieno più dannevoli quelle cose che si « commettono da quelli che sanno, tuttavia se niun peccato d'ignoranza vi fosse, non « leggeremmo ciò che ho commemorato: Non ricordare i delitti della mia gioventù, « ecc. » (3).

Che se l'oscurità della mente e l'ignoranza, tuttochè non priva di colpa, attenua la malizia dell'atto che in conseguenza della coscienza erronea si pone, non distruggendola interamente; in quale parte è poi che viene diminuita quella malizia, e in quale rimansi ancor salda?

A rispondere a questo, richiamo in prima l'osservazione, che la coscienza men retta è tale, che suppone nell'uomo, 1.° una cognizione diretta, norma vera dell'operare, 2.° e una cognizione riflessa, fattizia, volontaria, che cuopre ed oscura la cognizione diretta, e che costituisce la coscienza erronea: di che io conchiusi che la coscienza erronea descritta non è interamente sincera, nè al tutto ferma, ma contraddetta da un principio che sta nell'uomo medesimo, e che contro essa sordamente si richiama. Or poi questa vacillazione della coscienza erronea, questa mancanza di sincerità, questo richiamo della verità dal fondo dell'uomo, è più o meno; e i gradi solo Iddio ne vede, e li conta e misura. Intanto egli è manifesto, che rimane più di colpa all'azione, quanto meno di sincerità avvi nella coscienza erronea, e quant'è maggiore la luce che manda nell'animo del peccatore di cui parliamo quella verità che in seno nasconde, e quant'è più l'inquietudine o vaga e confusa, od aperta e rimordente che in lui cagiona.

Dopo di che, a ben misurare quanto l'ignoranza scemi il peccato dell'atto particolare che si pone qual conseguente della coscienza erronea men retta, è uopo ancora distinguere da qual causa più o men rea venisse figliata quella coscienza.

Poichè le cause possono essere tre: 1.° o la negligenza di riflettere, 2.° o le sole proprie affezioni malvagie, 3.° o l'autorità e la consuetudine degli altri uomini.

1.° In quanto alla *negligenza di riflettere*, e di applicare la legge razionale, di guisa che quel dettato particolare non sia dedotto da' principî nè applicato, questa non produce veramente di necessità un giudizio in sè stesso erroneo, ma reca solo una falsa conclusione per mancamento di qualche dato o mezzo. Il perchè riman bensì colpevole la negligenza di riflettere, e ciò più o meno secondo che essa meno o più provenne da tardezza di natural virtù, e fu più o meno volontaria, o fors'anco prodotta da male passioni precedenti (4), nel qual caso anche queste sarebbero peccaminose. Ma sempre egli è vero, che ove i termini del giudizio si sono rettamente uniti, e sol mancò qualche dato che n'ha resa erronea la conclusione, non si trova peccato in questo giudizio, ma nella causa, o cause peccaminose di esso. E così nè pur trovasi peccato negli atti conseguenti al giudizio medesimo; poichè l'oggetto prossimo che questo giudizio, retto in sè stesso, presenta alla volontà da volere, non è malo intrinsecamente.

2.° Riman dunque che parliamo delle altre due cause che non solo rendono erronea la conclusione del giudizio, ma storcono e guastano il giudizio stesso, le quali sono la ***mala affezione*** e l'***autorità*** o l' ***invalsa consuetudine***.

(1) In Reg. brevior. Regul. 58. — Luc. XII.
(2) Orat. III de peccato.
(3) De peccat. merit. L. I, xxxvi.
(4) S. Tommaso tratta egregiamente questa parte, mostrando come l'intelletto venga legato e distratto dalle passioni nella *S.* I. II, LXXVII, a cui rimetto il lettore.

Le quali cagioni si distinguono e si notono assai bene da s. Tommaso in queste parole: « Alla legge naturale appartengono primieramente alcuni precetti comunissi« mi, che sono noti a tutti: di poi alcuni precetti secondarî e più proprî, che sono « quasi conclusioni vicine a' principî. Quanto dunque a que' principî comuni, la natural « legge non può scancellarsi in nissuna maniera da' cuori degli uomini in universale. « Tuttavia si scancella nelle azioni particolari, secondo che la ragione viene impedita « dall'applicare il comune principio alla particolare azione per la concupiscenza o « qualche altra passione. — Rispetto poi agli altri precetti secondarî, la natural « legge può scancellarsi dai cuori degli uomini o per le male persuasioni, a quella « guisa che anche nelle materie speculative accadono gli errori circa le conclusioni « necessarie, o anche per le prave consuetudini e abiti corrotti, siccome presso al« cuni non si riputavano peccati i latrocinî, o anche i vizî contro natura, come dice « l'Apostolo » (1).

E quanto alle affezioni che si portano ai peccati, una di quelle che sogliono più accecare gli uomini e pervertire il loro giudizio, si è fuor di dubbio la cupidigia di avere, chiamata nelle Scritture « radice di ogni peccato » (2): della quale tutti si lamentano i santi, come della generatrice di men rette coscienze: « L'amore della « temporale sostanza, dice s. Bernardino da Siena, accieca la coscienza. E veramente « quanti oggidì non fanno de' contratti usurai, e vanno vendendo il tempo, ed ope« rano altre simiglianti cose, come a lor sembra, con buona coscienza? » (3). Ora tutti i peccati *capitali* chiamansi con questo nome che li qualifica capi e radici d'altri peccati, unicamente per questo che accecano l'uomo. Laonde le coscienze erronee venienti da peccaminose affezioni si potrebbero in sette classi partire, corrispondenti ai sette peccati capitali.

Venendo poi all'altra sorgente delle erronee e men rette coscienze, l'autorità e la consuetudine, niun esempio può darsi più certo di quello dell'idolatria, della quale la Scrittura dice, « che col succeder del tempo, rinforzandosi l'iniqua costumanza, « questo errore fu custodito siccome legge, e alle immagini si diede culto per coman« damento dei tiranni » (4). E nello stesso popolo eletto invalsero per inveterate consuetudini furtivamente introdottesi non picciuli errori, e delle non rette coscienze, di maniera che disse Cristo agli Apostoli, che « sarebbe venuto un tempo, in cui « quelli che gli avrebbero uccisi, avrebbero credoto di prestare ossequio a Dio » (5).

Ma egli è certo, in generale parlando, che quanto più la falsa coscienza dipende dalle affezioni viziose e da' peccati precedenti, tanto più ella è colpevole; e che diminuisce l'intrinseca sua reità, il venir ella insinuata un po' alla volta dall'esempio e dall'autorità degli altri uomini. E per questo Cristo in croce pregava massime per il popolo, il quale era ingannato e accecato dall'autorità de' Sacerdoti e degli Scribi, che l'avevano sommosso a cercar la sua morte: orazione, a cui si dee certamente attribuire la conversione di que' molti fra gli Ebrei, i quali non resistettero alla grazia concomitante l'apostolica predicazione.

Che se la mala coscienza indotta per autorità, consuetudine ed esempio, risguardasse delle conseguenze rimote della legge naturale non dedotte dagli uomini anche razionalmente, ma ricevute solo da quelle autorità, in tal caso già dissi che la cosa sta nè più nè meno come se la legge fosse positiva, appunto perchè ella è positivamente ricevuta e non vi ha error volontario di giudizio.

IV. Ma precedentemente alle affezioni viziose acquisite, e all'autorità altrui che c'inganna, una causa di coscienze erronee v'ha nell'uomo fin dall'origine sua, e

(1) S. I. II, XCIV, vi.
(2) I. Tim. VI.
(3) Tom. II. Quadrag. post Domin. palm. art. I, c. I.
(4) Sap. c. XIV.
(5) Jo. XVI.

questa è l' inclinazione al male che accompagna il peccato originale: n'abbiamo parlato, ma per cagione di ordine nella trattazione dobbiam di nuovo qui nominarla.

Comincia da essa, si può dire, ogni nostro male morale; e tuttavia non provenendo dalla libertà quella mala tendenza, ma essendo posta nell'uomo dalla natura viziata, vale ella stessa non poco, attesa la divina bontà, a diminuire la colpabilità e il demerito de' suoi falli.

Indi egli è che Giobbe, per muovere Iddio a compassione e a clemenza, gli rappresenta l' innata miseria e l' esser l' uomo conceputo in peccato (1); e il Salmista si mostra di confidar grandemente nella misericordia di quel Signore, che ben conosce « il nostro figmento » (2). Iddio stesso mostrò di far caso di questa innata infermità della natura umana, quando disse, dopo il diluvio: « Non maledirò io più alla terra « per cagione degli uomini: perocchè il senso e il pensiero dell' uman cuore sono « inclinati al male fino dall' adolescenza: onde non percuoterò più oggimai ogni ani- « ma vivente siccome feci » (3). E la Sapienza attesta aver Iddio mitigato il castigo che si sarebbero i Cananei meritato per la ragione che traevano fino dal germe il principio della loro sformata iniquità (4).

E tuttavia Iddio castiga: perocchè se l' inclinazione naturale al male scema la colpabilità del peccato di altrettanto, di quant' ella diminuisce la libertà e la chiarezza dell' intelligenza, inducendo qualche parte di falsità nelle coscienze; non la toglie però del tutto, nè purga l' uomo da' suoi falli interamente.

Or quale e quanta sia questa diminuzione di colpa ne' diversi casi speciali, a Dio solo è palese: a noi mortali incombe l' obbligazione continua d' oppugnare e di vincere colle forze della grazia la viziosa pendenza della nostra natura.

§ 12.

Problemi particolari risguardanti la condizione morale di chi opera secondo la coscienza men retta fin qui descritta.

Ma dopo parlato in generale della condizione morale delle azioni fatte secondo una men retta coscienza, conviene che noi discendiamo agli accidenti speciali, che divariano quella condizione.

E già di sopra enumerammo i principali di questi accidenti, de' quali ciascuno porge un problema a risolvere (5).

Dividemmo tutte le possibili coscienze erronee in quelle che giudicano bene il male, e in quelle che giudicano male il bene.

Occupiamoci tosto della prima di queste due classi.

Notammo che possono accadere in essa tre accidenti, cioè può accadere

1.° che quello che è illecito si giudichi *lecito*,

2.° che si giudichi anche *meritorio* di sopraerogazione,

(1) XIV.

(2) Ps. CII.

(3) Gen. VIII.

(4) Mi si permetta di recar qui le parole bellissime che si trovano nel libro della Sapienza, le quali accennano come Iddio punisce gli abitatori della Cananea più dolcemente di quello che avrebber meritato le loro opere per sè stesse considerate: *Sed et his*, dice: TAMQUAM HOMINIBUS *pepercisti, et misisti antecessores exercitus tui vespas, ut illos paulatim exterminarent. Non quia impotens eras in bello subjicere impios justis, aut bestiis saevis, aut verbo duro simul exterminare: sed partibus judicans dabas locum poenitentiae, non ignorans, quoniam nequam est natio eorum, et* NATURALIS MALITIA *ipsorum, et quoniam non poterat mutari cogitatio illorum in perpetuum. Semen enim erat maledictum ab initio: nec timens aliquem, veniam dabas peccatis illorum.* Sap. XII.

(5) § 7.

3.° e finalmente che si giudichi *obbligatorio*.

Chi esamina la condizione morale dell' uomo fornito di tali coscienze, dee distinguere accuratamente due ricerche :

1.° Qual sia per sè maggior peccato, se il giudicare che un' azione illecita sia *lecita*, ovvero il giudicare che sia *meritoria*, o finalmente il giudicare che sia *obbligatoria* ;

2.° Qual sia la diversa condizione morale degli atti che si pongono secondo queste tre specie di coscienze.

Quanto alla prima di queste due ricerche, egli è certo che la colpa dee essere tanto maggiore (*caeteris paribus*) quanto è maggiore l' error volontario. Di questo principio viene la conseguenza che per sè, ella è cosa più rea il giudicare meritorio od obbligatorio quello che è illecito, che non sia il giudicarlo solo lecito, come, per esempio, egli era più sozzo peccato il giudicare che la divinità si potesse onorare colla prostituzione, di quello che il credere semplicemente lecita essa prostituzione.

Che poi v' abbia error maggiore nel giudicare l' illecito meritorio, o nel giudicarlo obbligatorio ; questo non può decidersi se non dalla considerazione degli aggiunti. Nondimeno di sua natura ella par cosa più mostruosa il giudicare che una cosa illecita sia *obbligatoria*, che non sia il giudicarla *meritoria* ; perocchè meritoria viene a dire semplicemente gradevole alla divinità, ma obbligatoria viene a dire da essa voluta espressamente, il che pone più di turpitudine nel concetto della divina natura (1).

Diversamente si dee giudicare, ove cerchisi dell'azione che si pone dietro tale coscienza.

Perocchè quell' azione è sempre duplice, cioè risultante da due atti ; e però ha come due moralità, l' una quella che riceve dalla volontà che termina nella coscienza erronea, e questa è sempre rea, più o meno, come dicemmo ; l' altra quella che riceve dall' atto della volontà che termina nell' azione come viene proposta dalla coscienza riflessa e falsa, e questa è varia. Se vien proposta l' azione siccome lecita, la volontà, in quanto vuole il lecito, non pecca nè merita ; se vien proposta come obbligatoria, in quanto intende di eseguire la legge, può (in qualche modo) meritare, e se l' opera fosse ardua, come il subire un grave dolore o la morte, può meritare assai ; se poi vien proposta come sopraerogatoria, e la volontà la vuole perchè sinceramente l' apprende per tale, di nuovo può (in qualche modo) meritare secondo l' arduità dell' opera. Il merito però di cui parlo in questi due ultimi casi, si avvera solo se il fine dell' opera è veramente buono, e non ispirato da qualche peccato *capitale* ; e però se nella formazione della coscienza erronea non v' ebbe peccato *mortale*, ma solo *veniale*. Ove ciò si avveri, la venialità del falso giudizio della coscienza erronea è uno di que' difetti, de' quali ci dicono i maestri di spirito non andar sempre esenti nè anco le operazioni più sante. Tal sarebbe se altri passasse i limiti di uno zelo al tutto prudente : vi può avere un fondo di bontà nell' opera, sebben vi abbia la venialità della falsa coscienza, che suggerì all' uomo di far quel più, che non conveniva (2).

(1) Se invece di prendersi la misura della turpitudine dall' ingiuria nella Divinità, pigliasi dall' ingiuria nella legge morale, se n' ha lo stesso risultato.

(2) Un atto che sembra semplice, bene spesso è moltiplice, cioè risulta da più atti contemporanei, i quali possono esser forniti di diversa moralità, cioè altri esser buoni, ed altri moralmente cattivi. Questa unione di bene e di male nelle azioni dell' uomo sempre è possibile quando trattasi di peccati veniali, che, non togliendo la grazia, non impediscono il merito ; ed ella spiega molti fatti encomiati nelle Scritture divine altramente inesplicabili, come quello delle levatrici ebree premiate da Dio benchè menzognere : « Quelle levatrici, dice s. Tommaso, « ebbero una volontà buona quanto al salvare i fanciulli, e tuttavia la volontà loro non fu retta « quanto alla finzione della menzogna ». (S. I. II, cxiv, a. ult., ad 2). Merita che a questo proposito della mistura in un' azione sola di due o più atti morali, gli uni buoni e gli altri catti-

Ma veniamo ora alla cagione della coscienza meo retta.

Lo stimolo che ci tenta a deviare il giudizio dal retto tramite, può essere per ciascuno degli accidenti indicati o l' amore disordioato di una cosa intrinsecamente *illecita*, o l' amore disordioalo di una cosa per se *lecita*, ovvero l' amore disordioato di una cosa *buona* e *meritoria*, e questi amori costituiscono tre gradi di malizia, dei quali il primo è assai maggior del secondo, il secondo, l' altre cose pari, è maggiore del terzo.

Passaodo poi all' altra classe di coscienze erronee, nelle quali si giudica esser male ciò che verameote è bene; può avveoire quel giudizio primieramente per *odio al bene*, e per iscansarsi dall' operarlo, attese le passioni a cui l' uomo serve. E in

vi, si legga quanto no regiona il card. Gerdil nel suo trattato *De Actib. Hum.* c. V, prop. III, colla sna solita perspicacie. Ancho s. Bernardo ricenosco cho l' uomo può con un' azione stessa e meritara e peccare venialmenlo, per la complessività degli atti elementari componenti quell' azione nel suo essere merele. Perocchè dopo aver egli detto che se l' opera è cattiva, l'inlenzione non può renderla buona, *Et quidem*, soggiunge, *laude dignam duxerim vel solam intentionem piam: nec plane condigna remuneratione fraudabitur in opere quoque non bono ipsa bona voluntas. Attamen sine malo quocumque non erit decepta simplicitae.* (De Praecepto et dispens. c. XIV). Quindi a me non paro, che il santissiioo ed emabilissimo Liguori rrchi a proposito questo luoge di s. Bernerdo, o un altro di s. Tommeso per dimostrare che l' intenziono buona saetifichi l' atto per sè cattivo. La distinsiono del sant' uomo, che *S. Doctor (Aquinas) loquitur hic de bono absolute et simpliciter sumpto, non autem de bono respective et per accidens, prout a conscientia, quae est regula proxima agendi, invincibiliter apprehensum est* (De Consc. c. I, 7), non sembra consentanea alla mento dell' Angelico, il quale parle espressamente di peccati, dicendo: *Illud autem quod agitur contra legem semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam.* Quodlib. VII, 13.

Riassumendo adunquo le diverse opinioni,

1.° Alcuni dicono cho dove si operi contro la legge, sebbene conformemente alla coscienza, v' abbia sempre peccato;

2.° Alcuni altri dicono cho quando si operi conformemente alla coscienza, eziandio che contro la legge, non v' abbia mal peccato;

3.° Alcuni, e questi sono i più, distinguono la coscienza *vincibile* dalla coscienza *invincibile*, e dicone sempre bene operarsi secondo questa, non seconde quella.

Ma quendo trattasi di definire che cosa prepriemente sia la *coscienza invincibile*, v'ha nuova diversità di opiniono, o almeno oscurità.

Alcuni vogliono cho la coscienza invincibilo

a) possa essero ancho contro la lagge naturale;

b) altri che non possa esser mai;

c) altri finalmente, che non posse essere rispetle a' *principi* della naturel legge; ma sì rispetto alle conseguenze *rimote*.

Io sto con questi ultimi; ma aggiungendo una distinzione che parmi importante.

Dico, che anco rispetto alle conseguenze rimote dol diritto naturalo, la coscienza erronea può formarsi

1.° o per *ingnoranza incolpevole*, e in tel caso manca il dettamo da applicarsi, o la coscienza è veramente invincibilmente orronea;

2.° o per *ignoranza colpevole*, cioè per negliganza o per odio nella verità, e in tal caso manca pure il dettame da applicarsi; ma uoa tal coscienza di rado è *sincera* (il che è quanto dire di redo è coscienza), elle è sempre poi peccaminosa. Tuttavia se mance il *dettame* e l' uomo è già pentito del suo peccato di quella ignoranza (almeno in generale d' ogni suo peccato conosciute o no), a cui egli non può più all' istente riparero; la coscienza di *vincibile* si rendo *invincibile* per qualche tempe, fino cho l' uom possa depeller da sè l' igneranza, e non pecca egendo second' essa;

3.° o per *errore* nel dedurre il *dettame* prossimo, o nell' applicarlo; o qui

A. O l' *errore* nasce per l' *ignoranza* d' un fatto, o d' una circostanza, la qual può essere incolpevolo o colpevolo: o per altrui autorità, cha poò seguirsi senza colpa, e talor devesi.

B. O pure si produce un *errore formale*, e allora ci ha sempre moral difetto e peccato; la cosciensa nen è più invincibile. Quindi ci ha puro peccato nel seguire una tale coscienza.

Me quest' ultimo peccato può essere o *veniale*, o *mortale*.

Nel prime caso non è impossibile cho l' azione sia buona allesa la buena intenziene della volontà, sebbeno però ella sia accompagnata da dello venialità.

Nel secondo caso non può mai esser buona; ma può ancera essere accompagnata da qualche buena disposizione naturale.

tal caso conviene notarsi le nove differenze notate per la prima specie di coscienza; perocchè il bene che noi vogliamo fare o è solamente lecito, o è di sopraerogazione, ovvero è obbligatorio: e nell'ultimo caso la malizia è maggiore che ne' precedenti, nel secondo maggiore che nel primo. Ciascuno poi di questi tre casi può avere le tre cagioni, d'un inordinato amore verso qualche oggetto per sè reo, o verso qualche oggetto lecito, o verso qualche oggetto obbligatorio; e ommettendosi l'inordinato amore verso l'oggetto lecito, rimangono almen due le differenze, e però in tutto sei i casi; a cui vanno applicate le stesse regole per noi esposte.

Al qual proposito voglio recar qui uno strano esempio, per quanto a me pare, di quelle sottigliezze che hanno prodotto nella morale la rilassatezza.

Vi furono degli autori, fra' quali trovo allegati Sanchez e Cardenas, che dimandarono se « un uomo che forma desiderio di commettere una colpa, per esempio la fornicazione, ma non può condurre ad effetto il suo desiderio, sia scusato dalla colpa del suo mal desiderio per questo solo, ch'egli creda per errore non esser peccato il desiderare il male, senza che venga posto in opera »; e che risposero, esser più probabile che sia scusato!!

S. Alfonso scrive egregiamente a questo proposito così: « Io non ho potuto riputare mai probabile tale opinione, poichè non seppi intendere, come chi vuole « esercitare deliberatamente un'azione, colla quale sa che si offende Iddio, possa « poi credere senza colpa, che Dio non si offenda a desiderare efficacemente di eseguir quell'azione, colla quale sa di certo, che si allontana da Dio. Ma, dirai, come peccherà costui formalmente con quel suo desiderio, se ne ignora la malizia? « Rispondesi: quantunque si conceda, che ignora la malizia di quell'atto interno, « tuttavia conosce con certezza la malizia dell'atto esterno: laonde se vuole eseguir « quell'atto conosciuto come malvagio, come si scuserà da peccato? Certo tutti per « lume di natura conoscono di essere obbligati ad ubbidire al suo Creatore: quando « dunque taluno deliberatamente vuole far ciò che sa esser vietato da Dio, necessariamente conosce ad un tempo che opera male, e sebben allora non pecca *riflessivamente* credendo esser peccato il solo atto esterno, tuttavia pecca *effettivamente* e « nel fatto, volendo negare a Dio la debita ubbidienza in quel tempo in cui pensa di « consumare il peccato » (1). Si attenda di più, come il sant'uomo risponde all'istanza che si fa, che molti rustici non si confessano dei mali desideri, perchè credono di peccare solo quando consumano esternamente il peccato. Risponde così: « Costoro più « tosto s'ingannano falsamente in credere che, non siano tenuti a confessare i peccati « che non consumano; ma il confessor prudente dee giudicare, che avendo consentito nella volontà di consumare il peccato, veramente e formalmente peccarono, allontanandosi da Dio con quella malvagia volontà (2) ».

Questo passo è notevolissimo, accordando il santo moralista, che s'ingannano questi rustici credendo lecito il mal desiderio, e che tuttavia essi peccano; poichè quantunque abbiano una coscienza erronea, la quale, presa da sè sola, sembrerebbe invincibile, tuttavia ne hanno un'altra, quella che riguarda l'atto esterno, che smentisce la prima, e la fa discendere fra quelle coscienze che noi diciamo vincibili, e che forse si potrebbero chiamare *non coscienze*, o coscienze non attendibili.

Ridotta la questione a questi termini, il dissentire delle opinioni riguarderà più tosto il fatto che la teoria, venendo in teoria ammesso da tutt'e due le parti, che nell'uomo talora vi hanno due coscienze contemporanee, l'una vera, e l'altra erronea, cui la vera rende vincibile, sebbene considerata da sè sola sembri invincibile; e si dividerà poi l'opinione solamente circa l'ammettere più o meno di questi casi: dipenderà così dalla sagacità maggiore o minore di osservare e di trovare nel fondo del

(1) De Consc. c. 1, 9.
(2) Ivi.

cuore umano un numero maggiore di queste coscienze duplici, o uno minore: per me, io opino che sieno pur troppo frequentissime.

Finalmente questo errore del giudicar male quello che è bene può avvenire anche per qualche scrupolo, che turbi il sereno della mente; e però della coscienza scrupolosa qui or noi dovremmo ragionare; ma ci riserbiamo a farlo più comodamente altrove.

§ 13.

« Dee l'uomo seguire la coscienza erronea circa la legge positiva o positivamente ricevuta, o circa il fatto, quando questo errore, sebbene attualmente invincibile, tuttavia fu libero in causa, essendo proceduto da colpa il non verificarsi la legge od il fatto? — e che condizione morale ha l'azione fatta con questa coscienza » ?

Tale è il quarto de' quesiti che ci siamo proposti (1); e quello che abbiamo detto innanzi pare a noi che vi risponda a sufficienza.

Perocchè, riassumendo, noi abbiamo veduto,

1.° Che la coscienza erronea, ove non risguardi un'azione intrinsecamente mala, si convien seguitare, quando non si possa di presente deporre, nè conoscere per erronea; quantunque in causa essa fosse provenuta da qualche nostra negligenza nel tenerci informati della legge positiva, o del fatto che occasiona l'applicazione della legge naturale;

2.° Che v'ha bensì colpa nella negligenza posta in non acquistare la debita cognizione de' nostri doveri; ma nell'azione fatta in conseguenza di tale coscienza, ov'essa non sia mala per sè, niun'altra malizia si aggiunge, poichè l'atto della volontà mira in un oggetto prossimo per sè buono e lecito;

3.° Che ove una tal coscienza da noi si conoscesse, o anco solo si sospettasso esser falsa, ella non sarebbe più una coscienza ferma, formata a pieno, e a pieno sincera; e a noi incomberebbe il dovere di deporla o di rettificarla.

Aggiungerò una osservazione assai rilevante per gli progressi che dee far l'uomo nella virtù; ed è, che l'uomo, avendo pur sempre non poche coscienze erronee tanto circa la legge naturale, quanto circa la positiva; queste talora sono attualmente invincibili, ma sono vincibili mediante una serie di sforzi generali. Mi spiego: io non so nel presente di aver questa o quella coscienza erronea; perciò con un atto solo speciale e diretto non la posso superare e cacciar da me. Ma so bene in generale che probabilmente ho molte di coteste coscienze ingannevoli; laonde colla diffidenza di me stesso, coll'amore costante della verità, e con uno studio esatto dei miei doveri io verrò cacciandole, e un po'alla volta da esse liberandomi.

Conchiudasi:

1.° Vi hanno delle coscienze erronee *vincibili* all'istante, che si possono subitamente deporre, e depor si debbono;

2.° Vi hanno delle coscienze erronee *invincibili*, e queste son quelle che non si possono deporre, attese le nostre circostanze, e la brevità della nostra ragione;

3.° Vi hanno finalmente delle coscienze erronee che sono *invincibili* all'istante, ma *vincibili* con una lunga serie di atti, con uno studio, e conato incessante di conoscere la verità; e queste si debbono deporre col tempo, e la deposizion loro successiva segna i gradi del progresso morale e spirituale dell'anime.

(1) § 2.

§ 14.

Continuazione. — Del grado di malizia che ha l'ignoranza colpevole circa la legge positiva.

Questa ignoranza colpevole circa la legge positiva ha due gradi di malizia, secondo i due modi d'ignoranza che distingue san Tommaso:

« L'ignoranza è *conseguente* alla volontà, in quanto la stessa ignoranza è vo- « lontaria. E questo accade in due modi. — Un modo, quando l'atto della volontà « si porta nell'ignoranza stessa, siccome allora che taluno vuole ignorare, per avere « una scusa al peccato, o per non essere ritratto dal peccare, secondo quello di Giob- « be (1): « Non vogliamo la scienza delle tue vie ». E questa chiamasi ignoranza « *affettata*. In altro modo, dicesi ignoranza volontaria quand'è di ciò che altri può « e dee sapere » (2).

Egli è ben chiaro di quanto maggior malizia sia l'ignoranza del primo modo, che non l'ignoranza del secondo.

Il qual secondo modo si parte poi in due altri, come soggiunge tosto dopo l'Aquinate; perocchè noi ignoriamo quello che pur *dovremmo* e *potremmo* sapere, o perchè attualmente non badiamo a quel che facciamo, o perchè al tutto ci manca per trascuratezza nostra la cognizion necessaria (3).

Il peccato in questo secondo caso si fece allora quando si dovea e si mancò di addottrinarsi, secondo san Tommaso, dicendo il santo Dottore:

« Sì come negli altri peccati d'omissione l'uomo pecca attualmente solo in quel « tempo pel quale obbliga un precetto affermativo; così è anco del peccato dell'igno- « ranza. Perocchè chi ignora non pecca già attualmente di continuo, ma solo quan- « do è il tempo di acquistarsi la scienza che dee aver ciascuno » (4).

Le quali parole vengono anco indirettamente a confirmare la sentenza nostra, che quando l'azione non sia per sè mala, ma solo per la legge positiva che la proibisce, ignorandosi affatto la legge, sebbene questa ignoranza fosse colpevole in causa, pure, ponendo quella azione non si fa un nuovo peccato; perocchè il peccato dell'ignoranza, secondo l'Aquinate, si fece solo allora che si poteva e doveva istruirsi. Di che consegue, che chi è veramente pentito dell'ignoranza, e giustificato mediante la confessione, eziandio che gli rimanga per qualche tempo l'ignoranza (che non può cacciare in un istante) e però sia soggetto a fallire per cagione di essa, tuttavia quella ignoranza si considera oggimai per invincibile, e i suoi falli non imputabili. È questo il comune sentimento de' Teologi morali (5).

Del peccato poi d'*inavvertenza* nell'applicare la legge, che è il primo de' due ultimi casi sopra distinti, dice s. Tommaso:

« Il difetto di retto giudizio appartiene al vizio dell'inconsideratezza, in quanto

(1) Cap. XXI.

(2) S. I. II, VI, VIII.

(3) *Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerare potest, et debet, quae est ignorantia malae electionis; sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere.* S. I. II. VI, VIII.

(4) S. I. II, LXXVI, II.

(5) Lo stesso Concina dice così: *Ignorantia personalis vincibilis et criminosa vi sincerae poenitentiae cum aliis peccatis deletur. Nec enim in peccatoris justificatione peccata scita, seu malitiae deleri possunt, quin deleantur etiam ignorantiae delicta. Remanet ergo in christiano justificato ignorantia illa (si tamen remanet, et lumen cum gratia justificationis non infundatur) per modum poenae; sicut in renatis ignorantia consequens peccatum originale. Post justificationem, si remanet, nec est peccatum, nec causa peccati; vel solum est causa peccati materialis, secus formalis: et hoc sensu dicimus ex vincibili fieri invincibilem.* Lib. II de Consc. Diss. III, Cap. II, Quaest. III.

« che alcuno manca al retto giudicare o perchè dispregia, o perchè trascura di attendere a quelle cose dalle quali procede il retto giudizio. Laonde è manifesto che « l'inconsideratezza è peccato » (1).

Ma qui si dee osservare, che questo caso va fuori dell'argomento di questo paragrafo, e appartiene a' precedenti, ne' quali trattammo di quella coscienza erronea che procede da un errore nell'*applicazione razionale* della legge positiva.

Perocchè commettendosi *errore* nell'applicazione della legge, l'errore non procede unicamente da una ignoranza precedente, ma da una vera *stortura* del nostro giudicare, nella quale stortura trovasi indubitatamente difetto e peccato (2).

E perchè ove si commetta errore di torto giudizio, stanno sempre in noi gli elementi della verità, sicchè possiamo su quelli emendarlo; perciò le azioni che si pongono in conseguenza di sì torto giudicare, sebbene oneste in sè stesse, non sempre si potranno scusare da nuovo peccato, rinnovandosi in ciascuna di esse il giudizio colpevolmente errato.

ARTICOLO IV.

Si riassume la divisione della coscienza erronea.

Riassumiamo ora la divisione della coscienza erronea, affine di continuarci ad esporre i varî modi di quella.

La divisione che n'abbiam fatta, fin qui ebbe per fondamento l'operazione della volontà nel produrla.

Abbiamo detto, che se la coscienza erronea vien prodotta dalla volontà stessa, essa è peccaminosa: se non vien prodotta dalla volontà, è senza difetto morale.

La volontà può esser cagione della coscienza erronea o col *porre la causa* di essa, o coll'*errare* in formando il giudizio che la costituisce.

La causa volontaria della coscienza erronea può essere o l'*ignoranza volontaria*, o l'*affezione disordinata*.

Se trattasi di legge positiva, l'ignoranza non sempre è volontaria, ma talora è volontaria anch'essa; e può esser volontaria, di due maniere, cioè o perchè l'uomo non volle espressamente conoscer la legge, o per la negligenza e scioperaggine sua, che gl'impedì d'apprenderla.

Quando trattasi di legge naturale, l'ignoranza può essere involontaria rispetto alle conseguenze rimote della legge, se manca quel grado di potere intellettivo che è necessario a dedurle, ovvero se risguardi un fatto, che occasiona l'applicazion della legge.

(1) *Defectus recti judicii ad vitium inconsiderationis pertinet; prout scilicet aliquis in recte judicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum judicium procedit: unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.* S. II. II, Quaest. LII, a. IV, Concl.

(2) S. Tommaso nella Somma (II. II, LIV, II) si propone la questione: Se la *negligenza* « possa essere peccato mortale »; e così risponde: « La negligenza, come detto è, proviene « da un cotal rallentamento di volontà, ond'accade che la ragione non è sollecitata a percepire « quelle cose che dee, o in quel modo che dee. Laonde può avvenire in due modi, che la ne« gligenza sia peccato mortale: un modo da parte di ciò che si trascura colla negligenza, il « che se fosse cosa di necessità di salute (o sia atto, o pure circostanza), sarà peccato mor« tale. Un altro modo da parte della causa. Poichè se la volontà sia così allentata circa le cose « che sono di Dio, da venir meno al tutto alla carità di Dio, tal negligenza è peccato mortale. « E ciò procede massimamente quando la negligenza vien da dispregio ».

Nelle quali parole non voglio trascurare di fare osservare come s. Tommaso pone due semi o principi della moralità delle azioni, 1.° l'azione stessa, od oggetto intrinsecamente morale, 2.° l'atto della volontà. Questa distinzione è importantissima; e tornerà più volte l'occasione di farne uso.

Può al contrario esser volontaria nelle due maniere indicate relativamente alla legge positiva, cioè o per espresso decreto della volontà che vuole ignorare, *ut non bene agat*, o pur per vizio di trascuratezza. Nel primo di questi due casi l'ignoranza è figlia di una passione precedente, che mette nell'uomo l'avversione alla legge ed alla verità.

Ma talora la cagione volontaria della coscienza erronea è immediatamente la passione o affezione disordinata, che non produce già solo l'ignoranza nell'uomo, e da questa la coscienza erronea; ma produce immediatamente la stessa coscienza erronea, pervertendo e seducendo la facoltà del giudizio, e traendo questa facoltà a conchiudere un giudizio ingiusto.

Le quali passioni, che, entrate nell'animo umano, si rendono dominatrici tiranniche della facoltà di giudicare e di ragionare, sono diverse, e ridur si possono, come a'loro supremi generi, ai sette peccati capitali.

E a quel modo che le inclinazioni ed abiti d'operare sono nel linguaggio delle divine Scritture chiamate *spiriti*, così queste diverse affezioni disordinate che guastano la facoltà di giudicare, ottimamente si chiamano *spiriti dell'errore* (1); e le coscienze che vengono prodotte da questi spiriti d'errore, chiamansi nella Scrittura *menti*, e *coscienze macchiate* (2).

Avvertimmo tuttavia, e dee ciò notarsi con diligenza, che negli errori che la volontà, mossa da qualche passione, commette immediatamente in producendo la coscienza, non sempre ci ha peccato mortale, ma spessissimo veniale; e propriamente qui si posson notare tutti i gradi della colpa, dal menomo ed impercettibile all'occhio umano, al massimo e del tutto diabolico, e quest'appunto è ciò che nel giudizio di tali colpe interiori (3) dimanda grandissima circospezione.

Qui conviene anco distinguere, se l'errore fu commesso accidentalmente per una cotal fretta di giudicare, o pel peso di continuo premente dell'affezione disordinata che captiva l'uomo.

Anche l'accidentale precipitazione del giudizio può riputarsi a qualche disordinata affezione, ma talora leggera; sufficiente però a produrre un abito di precipitare la conclusione ne'giudizi, talora risultante da delle cause fisiche, e dall'original guasto della natura umana.

Imperocchè se noi consideriamo i fanciulli che saltano in sulla piazza giocando fra loro, e badiamo a tutti quegl'irregolari e capricciosi movimenti, quel correre di qua e di là senz'ordine, quel salterellare, o scontorcersi sconciamente, o rinvoltolarsi d'improvviso per terra, or punzecchiare il compagno, ora stracciargli la veste, ora schermirlo, e terminarla finalmente con delle busse, senza una ragione al mondo che regoli quelle continue mutazioni di atteggiamenti e di gesti; egli è impossibile di non vedere come quegli esseri, che pur sono ragionevoli, sieno offesi mirabilmente di tanto, che il lume e la virtù intellettiva debolissima si dimostri, e quasi al tutto inoperosa a dar loro ordine; dove all'opposto gl'istinti animali possono sopra modo attirare a sè l'attività umana, e farla, per così dire, giocolare a lor piacimento. Come adunque i movimenti del corpo non hanno guida di volontà ragionevole, così la stessa facoltà del giudizio è in gran parte sbrigliata nell'uomo per natural difetto, e tirata a conchiudere secondo certi istintivi eccitamenti. Il che diminuisce assai volte, ma difficilmente toglie del tutto il difetto morale dell'errore (4).

Da tutte le quali cagioni proviene, che ora la coscienza sia erronea giudicando

(1) I. Tim. IV. *Attendentes spiritibus erroris.*

(2) *Coinquinatae sunt eorum et mens et conscientia* (Tit. I).

(3) Anche s. Tommaso insegna, che *peccata — quae consistunt in interioribus actibus sunt magis occulta* (S. II. II, LV, III, ad 3).

(4) Ved. l'*Antropologia*, L. III, S. II, c. XI, a. II, § 4.

peccato quello che non è, nel qual caso si chiama *rigida*, or giudicando non peccato quello che è, nel qual caso si chiama *lassa*.

Le norme secondo cui giudicare il grado del difetto morale che si contiene nella coscienza *rigida* e nella coscienza *lassa*, come pure se questo difetto si contiene o non si contiene jn esse coscienze, risultano da tutto ciò che abbiam ragionato.

Aggiungeremo l'osservazione, che quasi sempre accade che coloro i quali hanno una coscienza rigida in alcune cose spettanti alla legge positiva, hanno poi una coscienza lassa in molte altre cose riguardanti la legge naturale, com'erano appunto gli antichi Farisei, soverchiamente severi in alcune positivè prescrizioni, larghissimi nel sostanziale della legge, che è la parte di essa naturale e immutabile. Ora a torto costoro chiamansi *rigidi*, se nella sostanza son lassi.

Talora poi le coscienze slargano sì per rispetto alla legge positiva, che per rispetto alla razionale; sicchè potrebbe dirsi, che questi non differiscan da' primi per altro, che per un lassismo più esteso e più coerente. Tutte adunque le coscienze torte son lasse, e il rigorismo non esiste, tutt' al più, che nella corteccia.

Più tosto io appellerò rigidi coloro, la rigidezza de' quali nasce o dal non esser giunti a dedurre certe ultime conseguenze della legge, le quali mitigherebbero la loro morale, o dall'ignorare qualche circostanza del fatto della natura umana, o da un errore non privo di difetto, è vero, ma assai leggero, onde si persuadono di piacer meglio a Dio coll' inclinare alla rigidezza. La rigidezza di cui parlo cade adunque nell'anime buone, che pur non sono prive di qualche difetto, e talora contribuisce a maggiormente purificarle, talor anco essa stessa rigidezza è soggettivamente una vera santità.

Tornando poi alle coscienze *lasse*, o sien di quelli che sembrano rigidi, o sien di quelli che sono e sembran lassi, dico, che queste coscienze ricevettero vari nomi non impropri a designare in generale il vario loro stato, sebbene poco utili a determinare con precisione la loro malizia, dicendosi la coscienza lassa o *dormigliosa*, o *stupida*, o *cauteriata*, o *farisaica*.

Coscienza *dormigliosa* fu detta quella che è negligente a conoscere il vero.

Coscienza *stupida* quella che difficilmente si risente a' rimorsi, o per esser l'uomo abituato nel vizio, o per aver pronte alla mano delle scuse sottili, o per averlo giudicato cosa lecita e buona.

Coscienza *cauteriata* quella che non solo giudica in pratica, esser bene il male; ma riduce questo suo errore in massima, e ne fa una dottrina, che insegna anche agli altri uomini.

Coscienza *farisaica* finalmente quella che si gloria di questa dottrina d'errore, e stima di possedere la *santità*, perchè la mette in pratica, come stima di possedere la *sapienza*, perchè l'insegna altrui, dispregiando così gli altri uomini di sana opinione, e di pura vita, i quali ella condanna con de' giudizi temerari, e li perseguita.

Quanto poi all'error materiale, che rende la coscienza erronea senza aggiungerle difetto morale, ella può prendere tre denominazioni, potendosi dire, o *semplicemente erronea*, ovvero *perplessa*, ovvero *scrupolosa*.

Della coscienza semplicemente e invincibilmente *erronea* favellammo abbastanza.

La coscienza *perplessa* vi ha allorchè l'uomo crede di peccare a qualunque dei due contrari partiti egli s'appigli.

L'analisi di questa coscienza dimostra ch'essa non è semplice, ma risultante da più coscienze simultanee; le quali possono coesister nell'uomo, a quella guisa che coesistono i diversi ordini di riflessioni. Così osservammo, che chi crede di essere obbligato a mentire per salvare a un uomo la vita, e in pari tempo crede di peccare mentendo, di maniera che, o all'una o all'altra delle due parti s'attenga, crede di peccare ugualmente, ha formato due giudizi e due coscienze. Col primo giudizio egli pronuncia, che il mentire è peccato. Col secondo, che il non salvare la vita ad un

uomo quando si può, è peccato, onde induce la conseguenza, che per salvare la vita ci sia obbligo di mentire. Chi non vede che questo secondo giudizio è più riflesso del primo? Chi non vede che il primo appartiene ad un ordine di riflessione inferiore, ed il secondo ad un ordine di riflessione superiore?

Ma i due giudizî non possono entrambi esser veri; un solo tutt'al più dee essere il vero, e l'altro il falso. Quanto al giudizio falso, conviene applicare a lui tutto ciò ch'abbiam detto della coscienza erronea in generale.

Dissi, che tutt'al più un solo de' due giudizî contrarî può esser vero; perocchè potrebbero anche esser falsi tutti e due, come se si volgessero intorno ad un' azione semplicemente permessa, a far la quale non v'ha peccato, e neppure a intralasciarla.

Questo caso, nel quale coesisterebbero nell'uomo due coscienze erronee l'una contraria all'altra, d'una parte è raro, dall'altra facile è a sciorsi, almeno ricorrendo all'altrui autorità.

Quanto poi al caso in cui l'uno de' giudizî è vero, può deporsi quella coscienza perplessa o mediante l'*autorità* del direttore spirituale, o mediante il proprio studio individuale.

E qui può darsi la regola molto utile a chi conosce la buona filosofia, che « il giudizio più riflesso è quasi sempre quello in cui s'asconde l'errore, e il giudizio più diretto e meno riflesso è quello che dice la verità ».

Ma non tutti sanno intendere questa regola, nè tutti applicarla.

A costoro si può suggerire.

1.° Che esaminino se del peccato che trovano nell'uno e nell'altro partito sieno ben certi. Perocchè avverrà che d'una parte vedranno il peccato certo, e dall'altra sentiranno di non averne un' egual certezza. In tal caso evitino ciò che indubitatamente veggono esser peccato.

2.° Se non possono decidersi in questo modo, e sembra loro di vedere un peccato certissimo nell'un caso e nell'altro ugualmente, cerchino qual sia la legge d'una parte e dall'altra, per la quale si tengono obbligati sotto peccato, ed evitino sempre di esporsi al peccato contro la legge naturale; oppure se sembra loro che la legge naturale rimanga offesa d'una parte e anco dall'altra, cerchino quale delle due leggi obblighi di più, ed evitino il maggior peccato (1).

3.° Che se egli pare che le leggi obblighino con eguale strettezza e forza, in tal caso preferiscano di non agire, cioè di niente innovare; sicchè ove sieno in sul far l'azione, continuino a farla; ove non abbiano ancora posto mano a farla soprastieno dal farla.

Ma, come dicevo, l'espediente migliore è il ricorrere all'altrui consiglio, se si può; e non potendo, l'esaminare quale sia la coscienza più diretta e meno riflessa, che è quanto dire, qual legge prima obblighi, e qual poi; e seguitar quella.

ARTICOLO V.

Della coscienza scrupolosa.

Rimane a parlarsi della coscienza scrupolosa, il che far vogliamo brevemente, avendone con pienezza trattato molti eccellenti autori, a cui rimettiamo il lettore.

La coscienza scrupolosa è sempre una coscienza almeno di terza riflessione, intervenendo:

1.° Il *giudizio pratico*, base della moralità, appartenente almeno alla prima riflessione;

2.° La *prima coscienza*, colla quale si giudica della moralità del giudizio pra-

(1) Ex can. *Duo mala*, Distinct. XIII.

tico, di seconda riflessione, dove non cade scrupolo mai, fino a tanto che sta alla seconda riflessione;

3.° Lo *scrupolo*, che è un giudizio che si fa sulla bontà della prima coscienza, e perciò è almeno una terza riflessione.

Lo scrupolo è un errore, e se non fosse errore non sarebbe scrupolo.

Ma lo scrupolo non forma sempre una coscienza scrupolosa.

Talora egli non pone l'animo che in istato di timore, senza che intervenga un vero giudizio, una vera persuasione che l'azione lecita sia rea. Perciò i Teologi trattano per lo più degli scrupoli in occasione di parlare di quella che essi chiamano *coscienza dubbia*, la qual veramente non è coscienza.

Se non che lo scrupolo non è nè pure un *dubbio*, ma un *timore* che vi abbia peccato là dove non vi ha, un timor vano che insorge nell'uomo senza un fondato motivo (1).

Tuttavia questo *timore* può talora produrre una *persuasione* e un giudizio che v'abbia peccato certo o dubbioso.

Se nasce una ferma persuasione che v'abbia peccato in qualche azione, conviene che l'uomo non operi, ma prima di operare deponga quella persuasione; e così pure se egli è persuaso che vi sia pericolo di peccato formale, perocchè in tal caso dallo scrupolo sarebbesi formata una *coscienza erronea*, che dalla sua cagione si chiama *scrupolosa*.

Gersone distingue adunque con verità lo *scrupolo* dalla *coscienza*, e dà la regola di avere a questa riguardo, e disprezzar quello (2).

« La coscienza, dice, è *formata*, quando alla per fine, cioè dopo discussione e « deliberazione, si giudica per una definitiva sentenza della ragione, e fermamente « si stabilisce doversi fare qualche cosa o proseguire, oppure non doversi fare, ma « evitare: ed operare contro tal coscienza formata, benchè sia erronea, è peccato. « Ma il *timore* della coscienza, o sia lo scrupolo, è allora quando non si porta un « giudizio tanto finale, cioè fatto dopo discussione e deliberazione, qual sentenza de- « finitiva, e non si stabilisce doversi fare alcuna cosa o proseguire, oppure non fare « o evitare; ma la mente vacilla tra' dubbî, non sapendo il meglio, nè che s'abbia « più tosto a tenere. Nè vorrebbe tuttavia in modo alcuno ommettere ciò che sapes- « se esser piacevole al divino volere. E contro questo timore o scrupolo della coscien- « za non è sempre peccato operare, benchè sia un timore pericoloso assai, e da cac- « ciarsi e spegnersi quanto il più si può » (3).

La cagione *prossima* degli scrupoli è sempre, a mio parere, un'alterazione di *fantasia*, o certo un'alterazione nervosa. La filosofia dimostra, che « fra i fantasmi e i sentimenti e i ragionamenti v'ha un singolar legame, una singolare associazione », di maniera che, dati certi sentimenti o certi fantasmi, si risvegliano certe idee, e certi ragionamenti, e certe persuasioni. Questo vuol dire che una cura fisica dello scrupoloso è sempre utilissima, ove sia fatta con senno e prudenza.

Le cause *rimote* poi, cioè le cause dell'alterazione nervosa di cui parliamo, sono sicuramente or l'una or l'altra delle seguenti:

1.° Il demonio.

2.° Un principio fisico, temperamento, stimoli nervosi, ecc.

3.° Un principio morale, passioni dell'animo, timori, ecc.

4.° Vizî precedenti.

5.° Immagini ricevute nella fantasia da libri, racconti, ecc.

(1) *Pusillanimus spiritus* è chiamato lo scrupolo da Silvestro alla v. *scrupulus*.

(2) Il Fagnano non parla certo esattamente quando dice: *Qui judicat probabiliter aliquid esse licitum, tamen si habeat etiam scrupulum de opposito agit contra dictamen conscientiae et peccat*. Dissert. de opinione probabili, num. 246.

(3) *De natura et qualitate conscientiae*.

6.° Abitudini cattive, pregiudizi, ostinatezza di mente propria, ecc.

Ciascuna di queste cause è uopo oppugnarla coi contrari rimedi.

Ella è poi una osservazione importante, utile a conoscere l'indole della malattia degli scrupoli, quella colla quale fu notato che il *timore* o apprensione che si chiama *scrupolo*, cade sopra certe materie determinate, e non sopra certe altre, o assai di rado.

Converrebbe raccorre con diligenti osservazioni le materie del *timore scrupoloso*, perocchè dalla loro qualità potrebbesi probabilmente conoscere l'intima natura psicologica di tale malattia. Ecco le più frequenti:

I. Riguardo al presente:

a) timori di non far bene l'*intenzione* nel dire la messa, l'offizio o altre preghiere.

b) interni *consensi*

1.° nel giudicare male del prossimo, o

2.° nelle cose risguardanti la purità, o

3.° la fede,

II. Riguardo al passato, che è il più: timori

a) di *consensi* dati;

b) di non aver soddisfatto alle preghiere dovute od altre obbligazioni, e volontà di continuamente rinnovarle;

c) di non essersi ben esaminato, confessato ec., volontà di rinnovare perpetuamente questi esercizi;

d) di essere caduto nelle censure ecclesiastiche.

Dalla considerazione di queste materie, che sono le più ordinarie degli scrupoli, risulta

1.° Che lo scrupolo cade quasi sempre sopra cose *interne*.

2.° Che cade per lo più su cose *passate*. Queste due osservazioni accusano un poco di fantasia, la qual facilmente apprende la possibilità del male, ed eccita nell'uomo la trepidazione conseguente.

3.° Che nasce da una volontà che vuole non solo far bene, ma ben anco *sentire* di averlo fatto, e averne certezza e soddisfazione; il che dimostra qualche attacco a sè stesso, un'intenzione non del tutto pura, una fede in Dio non del tutto abbandonata.

4.° Che vi ha sempre una fissazione in certe determinate cose.

Da queste osservazioni si trae che ottimi rimedî per gli scrupoli sono:

1.° Una ricreazione e distrazione buona e pia, di guisa che la mente sia obbligata a trascorrere su molte idee e disparate, celeremente, e variare spesso di sentimenti, senza poter fermarsi in essi.

2.° Un'istruziona massiccia che insegni allo scrupoloso di deporre la voglia di *sentirsi* bene con Dio, bastandogli di essere in buono stato eziandiochè egli nol senta, abbandonandosi in Dio d'una confidenza pienissima come nel suo Signore sommamente buono, che aiuta i deboli, e benedice il buon desiderio anche di quelli che non fanno quanto vorrebbero: esercizî di distacco da sè, umiliazioni graduate ecc.

3.° Quello che tutti i maestri insegnano, una ubbidienza perfetta; perocchè questa esige pieghevolezza di mente, che è il contrario appunto della fissazione propria degli scrupolosi, la qual fissazione è quella che rende loro sì difficile l'ubbidienza.

CAPITOLO III.

DOVERI DEL DIRETTORE DELL'ANIME CIRCA LA COSCIENZA FORMATA DEL PENITENTE.

ARTICOLO I.

Il Direttore dell'anime dee aver sempre innanzi agli occhi l'eccelso fine del santo suo ministero. Egli, dirigendo le anime, dee condurle 1.° ad appurarsi di tutti i difetti morali, 2.° a crescere eziandio nella perfezione cristiana.

Ora rispetto alla *coscienza vera*, egli è chiaro che dee muoverle a uniformare la loro vita pienamente ad essa.

Ma rispetto alla *coscienza erronea* che farà egli? — ecco l'argomento di questo capitolo.

Il Direttore dee sempre dire la verità: di questo nessuno dubita: ma egli dee dire la *verità* con *prudenza*; e qui è dove nascono disparità di pareri, avvenendo che altri creda che sia *prudente* ciò che ad altri non par che sia.

Prima di entrare in sì difficile argomento, vediamo in generale, che si debba intendere per questo *modo prudente* di dire la verità.

La prudenza di cui si parla, egli è chiaro, non può riguardare nessun fine umano, nessun interesse secondario. Se il confessore usasse qualche ammollimento prudenziale a fine di conservarsi umanamente benevolo il penitente, o sia a fine di non perdere la sua grazia per vedute temporali, fosse principe o re, questo sarebbe per lui un delitto. Non si tratta dunque di prudenza carnale, tendente a qualche fine umano; trattasi di quella prudenza santa, che ha per fine il fine stesso del sacerdotal ministero, cioè il bene morale, la purificazione, l'aumento di perfezione dell'anima che vien diretta. Quindi è manifesto, che il canone supremo di questa prudenza sacerdotale si è, « di amministrare le parole di verità e di giustizia a misura ed a modo, da dover elle riuscire più vantaggiose che sia possibile all'anima a cui si ministrano ».

Sopra di tutto questo non può avervi e non v'ha controversia fra Teologi cattolici.

E quindi il problema che rimane a sciorre si riduce a sapere « in qual maniera si debbano ministrare al penitente le parole di verità, per modo che riescano più vantaggiose al progresso spirituale dell'anima sua »; nell'ottima risoluzione del qual problema sta la *prudenza* del confessore o del direttore.

Ma questo problema al nostro intento è ancora troppo vasto; dobbiam restringerlo.

Non si tratta di stabilir da noi qual sia la dolcezza, quale il rigore, quali le industrie che dee usare il confessore. Noi vogliam solamente investigare, « se avendo il penitente delle coscienze erronee il confessore debba levargliele, se debba farlo sempre, e non possa mai nè pure per qualche tempo lasciarlo nel suo errore », colla vista, già s'intende, di fargli fare un progresso maggiore nella virtù.

Per rispondere a questa importante ricerca, cominciamo dallo stabilire due principî certi.

Primo principio. — « Dove vi ha *formal peccato* nel penitente, il confessore dee 1.° considerare questo peccato e portarne primieramente un retto giudizio anche per rispetto all'assoluzione da darsi o da negarsi, secondo il bisogno, ciò che appartiene all' *ufficio di giudice*; 2.° ammonire il penitente del suo peccato, e ammaestrarlo se non lo conosce prima di assolverlo, e ciò per l' *ufficio di maestro*; 3.° finalmente riprenderlo, cioè fargli vedere la gravezza del suo fallo, esortarlo a peni-

tenza (imponendogli la soddisfazione conveniente), e dargli i mezzi d'evitare il peccato, e ciò atteso il suo *ufficio di medico*.

Secondo principio. — « Dove vi ha *material peccato* nel penitente, il confessore dee istruirlo solo in quella misura che è utile al penitente stesso pel suo progresso spirituale, evitando diligentemente il pericolo d' indurlo in troppo grave tentazione, acciocchè quello che è peccato materiale non diventi forse peccato formale ».

Applicando questi due principî, che io non credo aver bisogno di dimostrazione, al problema che ci siamo proposti delle *coscienze erronee*, dico, che di queste coscienze erronee n'abbiamo noi distinte di due maniere, quelle cioè che contengono un *peccato formale*, e quelle che non contengono un peccato formale, ma se si vuol così chiamarlo, *materiale*, il quale non è peccato.

Ora alla prima specie di queste coscienze conviene applicare il primo principio, e il confessore regolarsi secondo ciò che risulta da tale applicazione; alla seconda specie poi si dee applicare il secondo principio, e il confessore tenerlo per norma di sua condotta.

Ciò credo io esser chiaro; ma perchè questa materia è grandemente importante e sottile, di guisa che può dar luogo a non poche equivocazioni, perciò mi si conceda d' aggiungere ancora alcuni schiarimenti.

ARTICOLO II.

Le *coscienze erronee*, appartenenti ad un peccato formale (non considerate nella loro causa, ma in sè stesse, nel giudizio onde sono costituite), dicemmo esser quelle, nelle quali avviene, che avendo noi nel fondo dell'animo nostro (cognizione rispettivamente diretta) il *dettame morale*, che dichiara illecita un' azione, tuttavia mediante una riflessione impertinente, la qual proviene o da precipitazione semplice di giudizio (1), o da un disordinato affetto, ci formiamo un'altra *coscienza*, che ci assolve dal peccato, dichiarando a noi stessi lecita quell' azione, che, ove avessimo usato un giudizio retto e spassionato, anche noi avremmo saputo essere illecita veramente.

All'incontro, dove manchi la norma o *dettame morale* (2) in fondo dell'animo, sebbene possa esservi peccato in causa, se questa ignoranza o sia privazione del dettame è proceduta da trascuratezza o da avversione alla giustizia; tuttavia non v'ha peccato formale nella stessa coscienza, perocchè in formandola l' uom non avea la norma da applicarsi, e però non era in sua libertà il formarsela altramente da quella che se l' è formata.

Or questo *dettame* non manca per lo più nella legge naturale, ma accade che nol si voglia applicare all' azione particolare, cavandosi così di lui la coscienza retta (3); e che in quella vece l'uom si formi una coscienza con altre riflessioni e prin-

(1) Nel qual caso il peccato spesso è leggero.

(2) Ond' è che non si sentono gli stimoli de' rimorsi. S. Tommaso nel suo Commentario del secondo delle Sentenze (Dist. XXXIX, q. III, a. 1, ad 3) toglie a spiegare come i persecutori de' giusti pecchino, sebbene non abbiano cognizione o rimorso del proprio peccato, e fra le altre egli ne dà questa ragione: *Quia privati lumine fidei excaecati sunt, non remurmurat eorum synderesis his quae contra fidem sunt. Vel dicendum, quod synderesis semper remurmurat malo in universali; sed quod haeretico non remurmuret in particulari, contigit propter errorem rationis in applicatione universalis principii*. Ecco la sinderesi, o sia il *dettame* non applicato, non voluto applicare.

(3) Per questo *dettame morale* che manca, non si vuol mica intendere un *dettame* qualsiasi; ma sì bene quel dettame prossimo, che, se vi avesse e bee si applicasse, ne uscirebbe una coscienza perfetta. Perocchè un qualche *dettame* o formola morale vi ha sempre, ma non sempre questo dettame è quello che dee essere applicato: per esempio, se un uomo non sa che oggi è digiuno, egli certo ha il dettame che si dee mangiare con sobrietà, ec.: ma questo suo det-

cipî fattizi (trasandando il vero dettame che ha in sè), perchè questi gli danno una coscienza più favorevole alle sue passioni : nel qual caso ci ha un ingiusto volontario giudizio (sebbene non sempre avvertito, per la cecità della mente), e però peccato formale. Può avvenir lo stesso, sebben non sia frequente, anco colla legge positiva, ed è quando non la si vuole applicar bene, trovando de' pretesti o vane ragioni per iscusarsi, dall'osservarla senza rimorso.

Viceversa può avvenire che il dettame manchi anco rispetto alla legge naturale, se si trattasse di conseguenze rimote: ed in questo caso può avervi colpa in tale ignoranza, o ella provenisse da semplice trascuratezza di tirare le conseguenze, o anco da passionata avversione alla legge; ma tuttavia non può avervi attual colpa nella coscienza, perocchè non avendo il dettame da applicarsi, non era in libertà dell' uomo il farlo.

Ciò premesso, da noi si diceva, che « quando il dettame nell' uomo v'ha, e per difetto di volontà non si applica, la coscienza che ne risulta contiene un errore formale, sebbene non sempre mortalmente peccaminoso »; e peccati son pure di conseguente le azioni fatte secondo questa coscienza, in ciascuna delle quali azioni si pone un atto nuovo, col quale si trascura di applicare, come si potrebbe e dovrebbe, il vero dettame che sta nell' uomo.

Questo voglio io aver detto per farmi contro a una obbiezione, che facilmente può risvegliarsi nella mente; la quale è questa.

È principio ricevuto da' Teologi, che *habitibus nec meretur nec demeretur*. Ora, ove per l' abito d'una passione la mente ò già alterata, e aderisce a noi una coscienza erronea, egli pare che l'aderenza di questa coscienza a noi non accresca il nostro demerito, perocchè ella ci aderisce alla foggia degli abiti.

Rispondo osservando, che ove noi cadiamo in peccato, fino a tanto che con atto contrario e co' mezzi opportuni non otteniamo la remissione del peccato nostro, il reato di quel peccato a noi aderisce, sicchè ci pone in uno *stato* di peccato. Or questo stato abituale di peccato non si può dire che demeriti, è vero; ma egli è molto diverso e men dannoso di quello *stato* di peccato, nel quale non solo noi abbiamo a nostro carico il reato del peccato nostro, ma ben anco l' abito del peccato, inteso per un affetto inveterato e per una propensione e volontà abituale di rinnovare il peccato stesso. Questo è stato molto più reo del primo; e ci corre sicuramente l'obbligo di opporci fino dal primo istante a quella dichiarata e acconsentita pendenza. Ora il vivere più o meno lungamente in questo stato riposatamente, è più o men male, perocchè più o men si tarda ad opporsi al male a cui potremmo e dovremmo opporci senza ritardo di sorte alcuna, il che è un non-fare volontario, che equivale ad un volontario fare (1).

In secondo luogo, quand'anco il vivere lungamente coll'animo disposto a peccare non fosse, com'egli è, un accrescere la colpa in proporzione del tempo durante il quale vivesi ostinati in sì mala volontà; e quantunque, fino a tanto che dura l'abito (2) di questo genere, non s'aumentasse il demerito; sarebbe tuttavia innegabile,

tame morale non basta a fargli una coscienza del tutto vera, la qual sarebbe « che in quel giorno si dee anche digiunare, ec. » Parlasi dunque di quel dettame o formola speciale e prossima, per la mancanza del quale nasce nella coscienza l' errore.

(1) Anche s. Tommaso riconosce che il non fare è volontario e peccaminoso quanto ci ha l' obbligo di fare S. 1. II, VI, III, ad 3.

(2) Per abito due cose si sogliono intendere: 1.° l' esistere in noi qualche cosa, come in un luogo dove la cosa si conserva, senza che ella attui perciò la nostra attività: così esistono nella memoria le cognizioni a cui noi attualmente non pensiamo, e ciò vien chiamato l' abito della memoria; così aderisce a noi il reato d' un peccato al cui oggetto più non pensiamo, e che forse abbiamo interamente dimenticato; 2.° una propensione nostra, che è un' azione incipiente, o un principio di altre azioni, la qual propensione può essere abitualmente consentita dalla rea volontà, nel qual caso vi ha un continuo peccato.

1.° Che la colpa v'ebbe in quegli atti pe' quali si formò questa stabile propensione e abitual consenso dell'animo nel peccato.

2.° Che ogni qual volta in conseguenza di un tal abito, o della coscienza che è figlia di lui, si pone qualche azione, a quest'azione appartiene il demerito, perocchè ed ella è un atto e non un abito, e l'uom viene per essa a rigettar di nuovo il dettame giusto, e a riconoscer l'erroneo.

Ora egli è chiaro, che il confessore dee, come *giudice*, portar sentenza di tutti i peccati formali del penitente. Dunque egli dee calcolare anche questi delle false coscienze sì a fine di vedere se il penitente meriti l'assoluzione sacramentale, e sì a fine di imporgli una conveniente soddisfazione.

È chiaro altresì, che il confessore, come *maestro*, dee avvisare il penitente di tutti i peccati formali, e distruggere le sue coscienze colpevolmente erronee.

Solamente potrebbe talun dubitare, se fosse lecito indugiare a manifestar chiaramente al penitente il suo peccato, benchè grave e formale.

E quanto all' *assoluzione*, certo è che questa non si può dare se non dopo che il penitente, avvisato del peccato formale e grave che per cecità non conosce, diede segni sicuri di pentimento. Differita dunque l'assoluzione dal confessore che prevede il penitente sì mal disposto da non dover ricever profitto alcuno dall' aperta verità, dalla quale fors' anco egli trarrebbe occasione di perfidiar maggiormente, non pare alieno dalla carità e dalla prudenza, che il confessore distribuisca la materia della sua istruzione in più lezioni, e in tempi diversi, purchè in tutto questo tempo egli trattenga l'assoluzione, per darla allora, che l'istruzione finita, ed avvertito il penitente de' suoi formali peccati, egli pervenga a riconoscerli pienamente, deplorarli e pentirsene (1).

Finalmente il confessore, come *medico*, dee dare al penitente tutti i mezzi per isterpare da sè la gramigna di tali coscienze veramente mortifere; uno de' quali mezzi è di fargliene vedere il profondo malore che egli ha in sè, e la necessità di usare il ferro. E se tali coscienze sono infistolite in lui, a quella guisa che erano quelle dei Farisei, si rammenti il confessore ch' egli dee non solo fare il medico, ma anche il cerusico ; e armandosi di vera fortezza, e di quel petto sacerdotale, che è un altissimo dovere di quelli che sono costituiti ministri di Dio sopra la terra, e inviati di Gesù Cristo, usi d' una libertà, e forza di parole, che assomigli a quella di che Gesù Cristo diede l'esempio togliendo a scuotere i Farisei. Nel che il confessore dee esser prudentissimo per non commettere de' giudizi temerari, sapendo ben distinguere lebbra da lebbra, nè usando quell' estremo rimedio che solo ne' casi estremi.

ARTICOLO III.

Ma se poi nel penitente mancò il dettame da applicarsi, di guisa che la coscienza sua non si fece *erronea* per mal giudizio, ma per semplice ignoranza ; allora nè nella coscienza, nè nelle azioni che da essa provengono havvi colpa, ma tutt' al più nella sua *causa* ; sia questa la trascuratezza di istruirsi, o l'avversione alla legge e alla virtù conseguente alla legge.

(1) Può darsi anco il caso, benchè raro, nel quale la prudenza del maestro cristiano applichi quel documento di Cristo, « Non vogliate dare il santo a' cani, nè gettare le margherite vostre innanzi a' porci » (Matth. VII); imitando la saviezza e bontà di Dio nel celare agl' idolatri molti de' suoi misteri. Sant' Agostino parla dell'economia della divina provvidenza verso le genti in questo modo : « Che maraviglia è mai, che Cristo conoscesse il mondo nei « primi secoli pieno di uomini così infedeli, che giustamente non volesse apparire e predicar « loro, sapendo egli prima che non avrebber creduto nè alle sue parole, nè a' suoi miracoli »? Ep. CII. — L'uomo non dee tuttavia interamente disperare della conversione del peccatore, ma usargli intorno ogni squisita industria di carità.

Il confessore dee investigare queste cause; e se rileva che l'ignoranza nasce da *semplice trascuratezza*, dee penetrare di nuovo nella causa di questa trascuratezza, la quale non essendovi avversione al bene, suol essere *indifferenza* o *mancamento di necessario affetto*: dove dee ancor distinguere con sagacità, se questa mancanza di affetto sufficiente sia *rozzezza*, come avviene negli idioti e ne' rustici, i quali non hanno riflettuto all' importanza del bene morale, e vivono naturalmente secondo l'impressione delle cose sensibili; o pure *tepidezza*, la quale è mal più grave assai, e che ben sovente nasconde le radici nel più profondo del cuore; talora poi è figliuolo di una cotale inerzia ed insensitività morale bevuta in nascendo alla conca de' comuni mali.

Conviene che il confessore istruisca il *rozzo*, e dell' imparare lo renda sollecito; e quanto al *tepido*, che lo *scuota* ad uscire del suo sonno.

Ma specialmente non perda di vista tutto ciò che appartiene alla legge naturale, la qual coincide nella massima parte colla divina, ed è da questa sublimata ad un ordine più eccellente di quello della natura (1): e promuova l'istruzione rispetto a questa, più assai che rispetto alla legge positiva, secondo però le abilità del penitente. Perocchè talora avviene, che l'istruzione nella legge positiva sia la strada più comoda per venire all'istruzione nella legge naturale; ed è questo forse il maggior ufficio pel qual è data la legge positiva, il preparare la via alla naturale. Spesso dunque conviene far sì che l'istruzione cominci dal positivo della legge, ma lo si faccia però in modo che il tutto sia ordinato finalmente a quel che nella legge morale vi ha di naturale e di eterno, e che vien dalla legge positiva divina confirmato e completato: or questo è appunto che di solito si trascura.

Per altro, quanto alla semplice istruzione necessaria acciocchè il penitente eviti i peccati materiali, questa, come toccammo, si può in parte differire anche dopo l'assoluzione; ed esigerla gradatamente, secondo che la prudenza suggerisce dover tornare più utile al vero bene del penitente; il qual vero bene non istà nella parte *intellettiva*, ma nella *morale*.

E a questo proposito mi si conceda aggiungere una osservazione. Le *limitazioni intellettive* incolpevoli e naturali sono, chi ben le considera, il fondamento dei *diversi spiriti*, e della stessa divisione delle grazie, che variamente Iddio compartisce. Perocchè l'amor del bene è *uno* in tutti i santi; ma i concetti prossimi e pratici di questo bene sono varî; e però uno stesso amore si divide e piglia varie e varie forme, e per così dire, varî colori. Questo si conviene attentamente notare dal confessore, acciocchè possa distinguere quella *limitazione intellettiva* che nuoce al progresso del bene, la qual si dee togliere gradatamente; e quella *limitazione* che giova, e che è fors'anco naturale all'uomo, e però non possibile o certo difficile a togliersi, limitazione che viene da Dio stesso santificata mediante l'*ottima volontà*, che di quella stessa limitazione si alimenta, e cavane merito.

Se poi l'ignoranza ha per fonte l'*avversione* al bene, dal qual rifugge l'animo passionato e distratto dietro a' beni caduchi, in tal caso egli è debito del confessore lo scuoprire prudentemente agli occhi del penitente questa mala cagione, come fu detto della coscienza colpevolmente erronea, ed esiger da lui prove del contrario.

Il che però, lo ripeto, egli dee fare con sapiente cautela, cioè non immaginandosi questa cagione, chè non ispetta a lui l'entrare a porte chiuse nel cuore del pe-

(1) Cristo giudicherà il mondo su quella legge naturale e divina, di cui a niuno può mancare il dettame, voglio dire sulla legge della carità (Matth. XXV); e però conviene che il confessore conduca le anime bene innanzi nella *carità del prossimo*. Onde giustamente Origene dice, « non essere da stupirsi, che Iddio abbia messo dentro gli animi di tutti i mortali i semi « di quelle cose che insegnò per mezzo de' Profeti e del Salvatore, sicchè nel divino giudizio « sieno inescusabili, tenendo essi scritto nel proprio cuore il mandato della legge ». L. I, contr. Cels.

nitente, e gli è un sagro dovere il presumer bene; ma argomentandola da esterni segnali che gliene diano moral certezza o grande probabilità; e fin che ne è dubbioso, dee contentarsi d'investigare e cercar l'animo del penitente con opportune e savie interrogazioni e riprove; e non veoendogli trovati argomenti logici di certezza nè di positivo dubbio, pronunzii a favore di esso penitente.

ARTICOLO IV.

E affine che ancor meglio si conosca, quanta sia l'importanza del distruggere nell'uomo le false coscienze, che di furto si mettono nel suo cuore per gioco delle passioni, si consideri:

1.° Che questo della retta coscienza è il primo mezzo alla virtù.

2.° Che dalla non retta coscienza sortono tutti i vizî, come appunto dalla retta germogliano le virtù tutte.

Egli è per questo che nulla vi ha che più s'inculchi e raccomandi nelle divine Scritture, della coscienza retta e sincera, non subdola e doppia. Leggesi in Gesuè: « Or dunque temete il Signore, e servite a lui con cuore PERFETTO e VERISSIMO » (1), il che propriamente significa la rettitudine della coscienza. E s. Paolo: « Eravate una volta tenebre, ora poi siete luce nel Signore » (2). Che è questa *luce*, che sono i cristiani, se non la retta coscienza che si son formati, la qual mancava, prima che il Signore risplendesse nelle anime loro? Perocchè v'ha una luce che è nell'uomo, o v'ha una luce che è l'uomo. La luce che è nell'uomo è la legge di verità, o la grazia; la luce che è l'uomo è la retta coscienza; conciossiachè l'uomo divien luce, quando partecipa della luce della legge di verità mediante la retta coscienza a quella luce conformata. Seguita l'apostolo: « Camminate come figliuoli della luce », cioè secondo la retta coscienza che ci fa figliuoli della luce, perchè colla retta coscienza, come dicevamo, prendiamo anche noi natura di luce, partecipando della verità che è luce prima. Ora che avverrà poi dal camminare secondo la retta coscienza? avverrà che l'uomo acquisterà le virtù, dice l'Apostolo. Eccone ancor le parole: « Il frutto « della luce è in ogni bontà, e giustizia, e verità ». E poco appresso raccomanda lo stesso: « Vedete dunque, fratelli, in che modo cauti camminiate, non come *insipienti*, ma come *sapienti* ». I sapienti sono quelli che hanno la retta coscienza giudicando bene delle proprie azioni, e gli insipienti quelli che ne giudicano male, formandosi così delle coscienze men rette. E ancora: « Non vogliate farvi imprudenti, ma intelligenti qual sia la volontà di Dio » (3), la qual volontà di Dio non s'intende con una coscienza erronea, che a noi stessi la vela. Tale e tanta è l'importanza, secondo s. Paolo, della rettitudine della coscienza, che essa è la prima cosa a farsi per chi vuole procedere innanzi nelle virtù, perocchè è la radice di tutte: *Fructus enim lucis est in omni bonitate, et justitia, et veritate.*

E come la retta coscienza reca il frutto di tutte le virtù, così la coscienza volontariamente erronea acceca l'uomo e lo spoglia parimente di tutte le virtù. Di che s. Pietro dice, esser cieco e andar tentone (4) colui il quale « non ministra nella sua « fede la virtù, nella virtù poi la scienza, nella scienza poi l'astinenza, nell'astinen- « za poi la pazienza, nella pazienza poi la pietà, nella pietà poi l'amore della fra- « ternità, nell'amore poi della fraternità la carità » (5). *Ministrare nella fede la virtù*, è quanto dire, esercitare la virtù in conseguenza del lume della fede, secondo il quale si formano le rette coscienze. Onde chi non ha questo lume della fede e non

(1) *Nunc ergo timete Dominum, et servite ei corde* PERFECTO *atque* VERISSIMO. Jos. XXIV.
(2) Eph. V.
(3) Ivi.
(4) *Cui enim non praesto sunt haec, caecus est, et manu tentans.* II. Petr. I.
(5) II. Petr. I, 5-7.

giudica delle cose secondo il medesimo, formandosi delle rette coscienze, egli è un cieco brancolante, e non può aver il corredo di quelle virtù cui recano dietro a sè gli occhi illuminati d'una coscienza retta e verace. Per questo medesimo il santo profeta Davide gridava incessantemente al Signore: « Togli il velo dagli occhi miei », « Dammi l'intelletto », « Insegnami le tue giustificazioni » (1), ed altre tali parole, in cui gli dimanda sempre una coscienza chiara e lucente, non ottenebrata e indurita (2).

Onde si può ben vedere, che se il confessore è illuminato, egli dee prima di tutto cercare di togliere dagli animi le tenebre delle false e maliziose coscienze di cui noi favelliamo, che impediscono ogni progresso; e sulla rettitudine delle coscienze fondare, come sopra immobile base, l'edificio della virtù.

ARTICOLO V.

E qui mi si conceda intramettere una cotal digressione sul modo col quale Iddio educò alla virtù il genere umano. Se pure ella è questa mia digressione; quando anzi con ciò, tutto al proposito dell'argomento, io propongo al direttore dell'anime l'esempio di Dio medesimo da imitare, e della sapientissima sua provvidenza, che veramente tutto fa per la salute dell'anime; onde la si dee riguardare come verissima e altissima direttrice, in cui si specchino e da cui ritraggano i confessori e i direttori tutti quanti.

Dico dunque, che i primi uomini, dopo la colpa adamitica, o se vogliamo, dopo il diluvio, ricaduti ne' peccati, si fecero tosto delle *coscienze erronee* che giustificassero il peccato.

Peccare è il primo grado; ma persuadersi che il male sia bene, e il bene male, non appartiene che al progresso dell'umana nequizia.

Il libro della Sapienza attesta, che l'*idolatria* passò col tempo in consuetudine, e divenne finalmente una legge; sicchè consideravasi come un delitto contro la società il non essere idolatra (3). La fornicazione un po' alla volta passò pure per cosa lecita (4), poi anco per virtuosa, poi anco per meritoria, finalmente divenne sacra, divina (5). Il furto ingegnoso s'ebbe in certi luoghi per cosa degna di premio (6), e fu divinizzato: l'omicidio divenne un gioco, una valenteria: fu lecita, lodata la vendetta: il soverchiare e signoreggiare gli altri, riputata la maggiore delle venture. Tutte queste false coscienze ponevano il mondo in tale abisso, nel quale travolte tutte le idee, non potea che ingolfarsi per entro tenebre ognor più fitte. A tor via queste false coscienze era necessaria una luce dal cielo: ecco la ragione e l'origine della legge naturale positivamente promulgata da Dio sul Sinai affin d'ovviare all'oscuramento di essa, che era pure stata seminata negli animi: « Se gli uomini, dice « s. Ambrogio, avessero voluto conservare la natural legge che Dio creatore avea « infuso ne' petti de' singoli, non era mestieri di quella legge che scritta in tavole

(1) Ps. CXVIII.

(2) San Tommaso dice, che secondo uno de' significati che hanno nelle Scritture divine, le voci *accecamento* e *induramento*, *excaecatio et obduratio — est motus animi humani inhaerentis malo et aversi a divino lumine. S.* I. II, LXXIX, III.

(3) — *et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tamquam deum colere coepit, et constituit inter servos suos sacra et sacrificia. Deinde interveniente tempore, convalescente iniqua consuetudine, hic error tamquam lex custoditus est, et tyrannorum imperio colebantur figmenta.* Sap. XIV, 15-16.

(4) San Tommaso osserva: *Apud gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis. S.* II. II, CLIV, II, ad I.

(5) Sono note le prostituzioni che si facevano ne' templi, e le divinità oscene. — Ved. i *Frammenti d'una Storia dell'Empietà.* Milano, co' tipi di Giuditta Pogliani, 1834.

(6) Presso gli Spartani.

« di pietra implicò, e annodò l'umana infermità più tosto che la slacciasse e l'as-« solvesse » (1). La legge mosaica adunque fu data agli uomini non tanto per aiutarli a fare il bene, quanto a conoscerlo; avendo loro le passioni abbuiata la mente: non fu data perchè mancasse al mondo la *cognizione diretta* della virtù, ma perchè questa non diveniva più *coscienza* secondo la quale operare, ma si giaceva nel fondo del cuore senza luce, mal riflettuta, non riconosciuta, non applicata alle azioni della vita.

Mediante la legge mosaica dunque furono rettificate quelle molte coscienze che o s'eran falsate, o erano già in sul falsarsi irremediabilmente. Ma queste coscienze così rettificate e mantenute diritte da luce novella chiaramente apparita, quanto durarono nella loro rettitudine?

Consultisi la storia del popolo ebreo, la storia della sua malizia; e si vedrà agevolmente che colla legge mosaica questa malizia comincia un suo nuovo corso, il qual termina al tempo di Cristo. Al tempo di Cristo la malizia umana che progrediva incessantemente anche nel popolo ebraico, era venuta all'estremo; avea trovati tutti i mezzi per abusare della legge, per ottenebrarsi questo nuovo fanale aggiunto da Dio a quello della ragion naturale: erano gli uomini pervenuti di nuovo a tutte le coscienze erronee, alle coscienze stupide, cauteriate, farisaiche. Gesù Cristo ben descrive divinamente i costumi della sua età. Comincia dicendo alle turbe che a lui concorrevano: « Questa generazione è una generazion malvagia »; egli assalisce tutta intera la generazione degli uomini del secol suo, mostrando così come la contraffazione della coscienza erasi resa universale: « dimanda ella un segno, e un segno non le si darà, se non il segno di Giona profeta ». E proseguo mostrando la cecità delle menti incapaci di riconoscerlo pel Messia, non già che conoscere nol potessero, avendo egli date le più palmari prove di sua missione, ma riconoscere nol volevano. « La regina dell'austro sorgerà in giudizio cogli uomini di questa genera-« zione, e li condannerà: perocchè quella venne dai confini della terra a udire la sa-« pienza di Salomone; ed ecco qua chi è ben più di Salomone. I Niniviti sorgeran-« no in giudizio con questa generazione e la condanneranno, perocchè fecero pe-« nitenza alla predicazione di Giona; ed ecco qua uno che è maggiore di Gio-« na » (2). E li condanna perchè fanno come coloro, che, accesa una lucerna, la nascondono e la mettono sotto il moggio; il che faceano gli Ebrei del lume che spandeva Cristo, lampada fulgentissima, e ciò facean essi perchè volgevano altrove gli occhi della mente, per disvedere quello che non voleano e che odiavano, sperando colle tenebre volontarie d'acquietarsi in seno i rimorsi che gli avrebbero dilacerati. Quando adunque il mondo era di nuovo a questo stato venuto pien di coscienze erronee, Cristo fu mandato sopra la terra a rettificare di nuovo le umane coscienze che s'erano così ritorte, e a dichiarare stoltezza tutto ciò che il mondo credea di sapere, e non sapea che l'inganno che aveva tessuto a sè stesso. Laonde Cristo adempiè la profezia d'Isaia: « E disse il Signore: Giacchè questo popolo « mi si avvicina colla sua bocca, e co' suoi labbri mi glorifica, ma col suo cuore « mi è da lungi, e mi teme per lo comando e per le dottrine degli uomini: per que-« sto ecco che io mi continuerò a far trasecolare questo popolo con miracolo grande « e stupendo: perirà la sapienza da' sapienti di lui, e si asconderà l'intelletto dei « suoi prudenti. Guai a voi, che siete di cuor profondo, a fine di nascondere il vo-« stro consiglio al Signore! » (3) Quelli che si sono formati le false coscienze, sono assai acconciamente chiamati uomini *di cuor profondo*, perocchè nel profondo del loro cuore hanno bensì la verità, (la retta norma), ma non la fanno mai venire a

(1) Ep. XLI, ad Iren.
(2) Luc. XI, 29, 31-32.
(3) Is. XXIX.

galla, ricuoprendolasi e velandolasi colle false applicazioni e co' falsi giudizi co' quali, in vece di riconoscerla, pronunciano il contrario di quanto ella detta. Sono ancora di *cuor profondo*, perchè velato e difficile a penetrarsi; conciossiachè nel fondo del loro cuore sta l'iniquità e la malizia; ma la ritessono con delle sentenze pie, e con dei pii pretesti e delle oneste scuse; le quali lor servono a tôrre da sè la conoscenza di sè stessi, e a potersi riputar giusti, ancorchè pieni di nequizia e di dolo. Ora a tale eran venuti gli Ebrei nel tempo di Cristo, e credevano d'ingannare il Signore, di nascondersi a lui, a cui nulla è nascosto; *ut a Domino abscondatis consilium*. Nè di stato tanto infelice l'uomo potea più rinvenire, o per aiuto della legge naturale, o per quello sopraggiunto della legge positiva; avendo egli già troppo bene imparato ad abusare dell'una e dell'altra, ad interpretarle, ad applicarle in modo da eluderne la forza e il valore. Però conveniva che un aiuto nuovo fosse dato all'umanità, e questo fu Cristo, che svelando i falsi giudizi degli uomini, e struggendo quelle cavillazioni colle quali tessevano il fitto velo delle loro coscienze, fece la cosa più ammiranda di tutte, quella di mostrare col maraviglioso lume di sua grazia la stoltezza di que' sapienti, secondo la profezia, *peribit enim sapientia a sapientibus ejus, et intellectus prudentium ejus abscondetur*.

Or l'economia stessa che tenne Iddio col genere umano, dee tenere anche il confessore ministro di Cristo, illustrando col lume della legge e coll'unzione della parola di grazia le tenebrose coscienze, nelle quali cerca di ascondersi continuamente l'umana iniquità.

ARTICOLO VI.

Osserviamo finalmente per conclusione di questo capitolo, qual sia la legge che tiene la formazione delle false coscienze nel genere umano.

I primi progressi della corruzione furono dal peccato d'Adamo fino al diluvio: *corruzione del senso esterno:* l'eccesso trovò suo fine nel diluvio.

Dal diluvio fino ad Abramo: *corruzione dell'immaginativa*, di cui fu figliuola l'idolatria. Al qual male immensamente crescente fu opposto il rimedio della vocazione di Abramo, che dovea salvare da quell'irreparabile morbo, un popolo.

Dalla vocazione di Abramo sino a Mosè: oscuramento della legge naturale, *corruzione della ragione, primo periodo* (coscienze false): a cui riparo fu dato il nuovo lume della legge mosaica, che in gran parte è la positiva promulgazione e dichiarazione della legge naturale.

Dalla legge mosaica fino al Messia: oscuramento della legge positiva, *secondo periodo della corruzione della ragione* (coscienze false più maliziose). A ciò non potea riparare altro che una virtù soprannaturale, ed ella fu data col Cristo, Verbo divino, lume che tutto rischiara, *et pertingit usque ad divisionem animae et spiritus* (1).

(1) Secondo le divine lettere, la maggiore delle pene colle quali Iddio punisce l'umana perversità, si è quella di abbandonarla al proprio accecamento. Niente di più terribile di quanto venne predetto degli Ebrei ostinati nel cap. XXIX d'Isaia: « Il signore mescè a voi uno spi« rito di assopimento. chiuderà gli occhi vostri, e appannerà i profeti e i principi vostri che « veggono le visioni. E la visione di tutte cose sarà a voi come le parole di un libro segnato « cui dandosi a chi sa leggere, dicasi: Leggi questo; ed egli risponda: Non posso, perchè è « segnato. E si darà il libro a chi non sa leggere, o gli si dirà: Leggi, e risponderà: Non « posso perchè non so leggere ». Così a' maliziosi fabbricatori di false coscienze la legge naturale è libro segnato; e se sta loro davanti aperto mediante la legge positiva, non leggono, perchè non sanno leggere. Quelli poi che sono i maestri di cavillazioni sulla legge (e qui badino i Teologi) son chiamati da Isaia, *Qui vigilant super iniquitatem, qui peccare faciunt homines in verbo* (Ivi). Pongono costoro *vigilanza* non a conoscere la verità, ma a conoscere l'iniquità: non è questa la vigilanza di Cristo; ma la vigilanza del diavolo, perocchè anche il diavolo ha la sua vigilanza

Or quello che noi veggiamo essere avvenuto in grande colla naturale e divina legislazione, avviene pure costantemente rispetto a qualsivoglia legislazione parziale. Pigliamo a considerar la civile.

Tosto che una legislazione civile è promulgata, il principio della malizia si mette in movimento per eluderla, male interpretarla, male applicarla; e in questo lavoro va sempre avanti fino che la legge s'è resa inutile mediante le false interpretazioni e decisioni fabbricate a mano dall'uomo coll'opera de' sofismi. Questo fatto è significato dall'adagio volgare, « Fatta la legge, inventata la malizia ». Indi la necessità di sempre nuove leggi scritte, e di sempre nuove dichiarazioni delle vecchie leggi; le quali rendono poi la legislazione di un volume immenso, e impossibile a capirsi in mente umana.

La legislazione di ogni altra società minore ci porge a fare le stesse osservazioni. Egli è qui che si dee cercare la ragion vera del decadimento degli ordini religiosi; e certo questo spiega a maraviglia i gradi progressivi del loro decadimento. I santi fondatori intendevano le loro leggi secondo una eminente virtù; vedevano in esse la luce della perfezione evangelica. Poco appresso questa luce si altera: i successori ritengono materialmente le stesse parole della legge con religiosa diligenza; ma in quelle parole non cercano più il senso morale profondo che ci ponevano i primi; quelle parole che per gli primi eran piene di fuoco, ora sono tepide, comuni, noiose: han veramente mutato di significato: l'obbligazione della regola oggimai s'intende diversamente. Insensibilmente si giunge a non farne niente di tutta la perfezione contenuta nell'altissima regola, si giunge a fare in moltissime cose il contrario di ciò che ella espressamente impone. E pure non se ne fa niente, o si fa il contrario, senza accorgersi che vi si manca, e forse il religioso alla fine della giornata nel suo esame di coscienza non trova cosa di che incolpare sè stesso e ciò perchè quanto gli venne prescritto, egli lo ha inteso secondo quello che ha veduto a fare, o che ha sentito a dichiarare. Così quelle leggi che eran divine a principio, poi divennero, come dice Isaia e Cristo medesimo, *doctrinae et mandata hominum* (1).

Tutte queste avvertenze dee avere dinanzi un confessore illuminato, acciocchè i suoi penitenti non rimangano avvolti nelle tenebre della propria ignoranza e della propria malizia. Perocchè se in queste tenebre dormissero tranquillamente, egli col lasciarli così agiatamente riposare, gli uccide: non è la *virtù* che promoverebbe in essi, ma la falsa *quiete*: non sarebbe ministro e imitatore di Dio e di Cristo, ma dell'avversario del genere umano. A questo proposito cadono quelle solenni parole registrate nel libro di Ezechiello: « Se quando io dico all'esempio: Morrai di morte: « tu non glielo annunzierai, nè gli parlerai acciocchè si tolga dall'empia sua strada, « e viva: morrà l'empio nella sua iniquità, ma il suo sangue io lo riscoterò dalla « mano tua. Che se tu lo annunzierai all'empio, e quegli non si sarà convertito dalla « sua empietà, e dall'empia sua via: esso per certo morrà nella sua iniquità, ma tu « hai liberata l'anima tua ». E quello che dice dell'empio, dice pure del giusto: « Se tu annunzierai al giusto, acciocchè il giusto non pecchi, ed egli non peccherà: « vivrà di vita perchè gli hai annunziato, e tu hai liberata l'anima tua » (2).

Considerino tutte queste parole i confessori, e imparin da esse quanto sia lor necessaria quella discrezione e santa libertà che esige il loro divinissimo ministero.

(1) *Timuerunt me*, dice Iddio presso Isaia (C. XXIX), *mandato hominum et doctrinis*. Dice che lo *temono* come comandava la *legge divina;* ma non più per la legge divina, di cui non aveano conservato che il materiale, la qual perciò era divenuta veramente legge umana, consuetudine umana. Temevano Iddio, perchè gli uomini dicevano che si convenia far così, o si era sempre fatto così. *Sine causa autem colunt me*, ripete Gesù Cristo applicando al suo tempo il vaticinio, *docentes doctrinas et mandata hominum*. (Matth. XV).

(2) Ezech. III.

CAPITOLO IV.

ALCUNI MEZZI PER PURIFICARCI DALLE FALSE COSCIENZE.

ARTICOLO I.

Mezzi.

Poichè ella è tanta la necessità che l'uom si purifichi da quelle coscienze erronee, che sebben volontarie, pure senza sua avvertenza si mettono in lui, non sarà inutile l'accennar pure i principali mezzi co' quali ottenga questa purificazione. Da quelle male coscienze che cagionerebbero la perdita dell'anima sua, l'uom si deve liberare di necessità; quanto poi a quelle che imbrattano l'anima leggermente conviene che simigliantemente egli tenda, ogni dì più, a mondarsene. I pochi mezzi che accennerò saranno utili e all'uomo che ama la virtù e che gli applicherà a sè medesimo, e al confessore o direttore dell'anime che per ufficio dee promnovere la santità di quelle che gli furono dalla provvidenza affidate.

I.

Fra i quali mezzi il primo è *il desiderio sincero del bene e del vero*: perciò il desiderio di non ingannarsi; anzi di scuoprire a sè stesso tutti i propri inganni.

Convien persuadersi che è un precetto l'*amore della verità*, il primo de' precetti, il sommo genere, il fonte di tutti.

È dunque ufficio del maestro di spirito l'eccitar primieramente l'uomo ad amare la verità, a volere a qualsiasi costo riconoscerla praticamente, il che è amare e desiderare il bene morale (1).

II.

Il secondo mezzo è quello di eccitare un salutar timore di non possedere, ovvero di perdere il tesoro del bene morale.

Questo timore non è salutare nè santo, fino a che non sia preceduto dall'amore al bene morale. Egli è salutare e santo quando, risguardandosi come un inestimabil tesoro il bene morale, si teme di perderlo. Perciò abbiamo posto per primo mezzo l'amore al bene morale, essendo questo una condizione del giusto e salutare timore.

Un altro timore, il qual non avesse per oggetto la perdita del *bene morale*, ma la perdita del *bene eudemonologico* (la propria felicità), non sarebbe ancor santo. Egli non potrebb'essere che una prima disposizione al timor santo. Perocchè il timore delle pene può condur l'uomo a deliberarsi di amar la virtù; venuto poi così l'amore della virtù, succede a questo amore il timor santo del non acquistarla o del perderla: di guisa che l'amore della virtù sta locato in mezzo a due timori; l'uno non ancora santo, che è bene spesso sua prima cagione, e l'altro oggimai santo, che è un suo effetto.

Ora a muovere nell'anime, che amano il bene come vero ed unico lor tesoro, questo santo timore, giova mirabilmente la sentenza di quel sommo teologo della Com-

(1) Questo gran documento il dà sant' Agostino ai maestri della cristiana dottrina, raccomandando loro assai di formare la retta intenzione de' loro discepoli, dirigendola alla *carità* in generale, che è appunto il bene morale. *In omnibus sane*, dice il santo Dottore, *non tantum nos oportet intueri praecepti finem, quod est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, quo ea quae loquimur cuncta referamus; sed etiam illius quem loquendo instruimus, ad id movendus atque illuc dirigendus adspectus est.* De catechiz. rudib. 6.

pagnia di Gesù, il cardinale Bellarmino, che *facillimum est conscientiam erroneam aliorum exemplo inducere et eo modo* CONSCIENTIA NON REMORDENTE (che è quanto dire senz' avvertenza) *ad eum locum ubi vermis non moritur, et ignis non extinguitur, descendere* (1). Perocchè sapendo noi che è pur facile che s' ascondano in noi delle coscienze false e colpevoli, noi saremo eccitati a rallargare gli occhi, e perscrutare il nostro cuore, per conoscere il nemico che ci fosse entrato in casa senza saperlo.

A confermazione di questo salutare timore giova il considerare esser sentenza teologica certa, che niuno senza una speciale rivelazione è assolutamente certo di trovarsi in grazia di Dio: come pure il considerare, che i giudizî di Dio si chiamano nelle divine Scritture *incomprensibili* (2), e lontanissimi da quelli dell' uomo (3). Perocchè se Iddio giudica assai diversamente da noi circa il valor morale delle azioni, non è egli chiaro ch' egli riformerà col suo giudizio le nostre false coscienze?

III.

In conseguenza di questo timore salutare verrà il terzo mezzo, che è la ricerca sollecita della verità, e l' esame di sè stesso.

S. Agostino riprende tre classi di persone ignoranti, cioè: 1.° quelle che credono di sapere e non sanno; 2.° quelle che conoscono di non sapere, ma non cercano in modo da veramente trovare; 3.° e quelle che conoscono di non sapere, e tuttavia non voglion cercare (4).

Convien dunque persuadersi, che v' ha un precetto che ci obbliga a fare ricerca della verità morale, cioè de' nostri morali doveri; e a farla questa ricerca in modo conveniente. Egli è per la colpa di quelli che mancavano a questo precetto, che nell' antica legge v' aveano i sacrifizî per gli peccati d' ignoranza (5). Quindi ancora è quella terribile sentenza dell' Apostolo che dice: « *Qui ignorat ignorabitur* (6); dalla quale argomenta san Tommaso, che nella stessa ignoranza può avervi mortal peccato; senza il quale non avrebbe l' Apostolo parlato in un modo così risoluto.

S. Giovanni Grisostomo poi a lungo ragiona di questa sollecitudine e vigilanza che si dee avere in ricercando la verità morale. « Ella è uno studio la vita presente, « così egli, e conviene aver mille occhi da dirigere per tutte parti. Nè si dee riputare « buona apologia esser per noi l' ignoranza: perocchè verrà, verrà il tempo, quando « sconteremo le pene dell' ignoranza, e la stessa ignoranza non troverà perdono. Chè « anco i Giudei ignorarono, e la loro ignoranza non merita remissione: anche i Gen« tili ignorarono, e non hanno scusa » (7).

(1) Ep. ad nepotem suum Episc. Them.

(2) Rom. XI.

(3) San Gregorio M. reca in esempio della disparità del giudizio nostro da quello di Dio, la sentenza che Dio pronunciò fra Giobbe e i suoi amici; che pur a noi potrebbe parere ingiusta: *O Domine* dice, *judicii tui sententia indicat quantum a tuae luce rectitudinis caecitas nostra discordat.* Moral. L. XXXIV, c. v e vi

(4) *Tria sunt alia hominum genera improbanda profecto, ac detestanda. Unum est opinantium, id est eorum qui se scire arbitrantur quod nesciunt. Alterum eorum qui sentiunt quidem se nescire; sed non ita quaerunt, ut invenire possint. Tertium eorum qui neque se scire existimant, nec quaerere volunt.* L. de util. cred XI.

(5) Lev. V: *Anima si peccaverit per ignorantiam, — offeret arietem immaculatum*; e c. IV: *Si peccaverit anima per ignorantiam, de populo terrae, — offeret capram immaculatam*; e *Num.* XV: *Si anima una nesciens peccaverit. — deprecabitur pro ea sacerdos.*

(6) Sul precetto di conoscere, così scrive s. Girolamo: *Ut majus est voluntatem Dei facere quam nosse; ita prius est nosse quam facere. Illud enim merito praecedit, hoc ordine: unde propheta dicit: « Et tu Israel noli ignorare »; et Beatus Paulus: « Qui autem ignorat ignorabitur ». Itemque alibi: « Propterea nolite fieri imprudentes, sed intelligentes quae sit voluntas Dei ».* Ep. I, ad Demetriad.

(7) Hom. XXVI, in Ep. ad Rom., c. 3.

E si fa far l'obbiezione : « Ma come Iddio neglesse quel sincero e probo uomo gen- « tile? » A cui risponde : « Da prima l'uomo non può sapere se alcun sia sincero, ma « solo colui che formò i cuori uno per uno. Di poi convien dire che quell' uomo sia « stato spesso trascorato e negligente. — Ma, dirai, come può esser ciò, quando « quell' uomo è sì schietto? — Ma io vorrei che tu osservassi bene quest'uomo sem- « plice e sincero, e l'esaminassi un po' circa le cose del secolo: e tu vedresti come « gran diligenza egli pone in sì fatte cose; che se avesse voluto metterla pari nelle « cose spirituali, non avrebbe taccia di negligente. Perocchè quelle cose che risguar- « dano la verità son più chiare del sole, e dovunque altri sen vada, può facilmente cu- « rar sua salute, se pur vuole fare attenzione, nè riputar leggero questo negozio » (1). E mostra come non v'abbia alcun uomo affatto, sì rozzo e barbaro che molta cura non ponga nelle cose umane : il che, dice il santo Patriarca, torna a sua condanna; perocchè addimostra quanto minore stima egli faccia delle cose celesti, che delle terrene.

IV.

Un quarto mezzo da render l' animo libero e sincero seguace del vero morale, si è l'evitar tutto ciò che può ingenerare in noi pregiudizî, e scemar quindi l' imparzialità dell'animo.

I pregiudizî aderiscono spesso ai corpi morali ; e son de' giudizî, o delle opinioni, che si ricevono ciecamente per autorità di quelle società nelle quali viviamo. Tali pregiudizî appartengono sovente a quelle opinioni che la Scrittura appella *doctrinae et mandata hominum.*

Per evitare questo scoglio insidiosissimo della piena e schietta virtù, conviene, quanto alle dottrine, attenersi all'aurea regola di sant'Agostino non mai abbastanza predicata, che è *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.*

Questa regola non proibisce l'avere delle opinioni particolari, il difenderle con forza, e il mostrare le ree conseguenze delle sue contrarie. Tutto ciò si può fare, purchè si faccia logicamente, e non temerariamente ; cioè purchè non si faccia per una vana affezione di amor proprio, e per l'attaccamento cieco ad un corpo che professa quella opinione, quando de' corpi egualmente rispettabili professano la sua contraria. Insomma l'aver delle opinioni ferme è cosa che appartiene tutta a degl' individui, non mai e poi mai a dei corpi morali, quando questi non si costituiscano da de' membri che abbiano quelle opiniuni come individui, non come membri di quel corpo.

Di tutto questo si vedrà, che io non so nè posso in alcun modo lodare quei giuramenti, che si fanno fare in certi corpi religiosi, o in certe pubbliche accademie di studî prima di accordare la laurea dottorale, di tenere cioè certe dottrine non definite dalla chiesa : io riguardo tali giuramenti come altrettanti giudizî temerarî, e oltraggiosi alle verità. L' uomo non può farli, perocchè o egli non vede ragioni sufficienti per credere immobilmente a quelle dottrine, e in tal caso giura che sia immobilmente vero quello che gli dice esser tale un' autorità incompetente, perchè un'autorità fallibile ; o egli vede anzi delle ragioni contrarie, e in tal caso giura di tener per vero quello che per tale non tiene, giura contro la propria persuasione ; o egli finalmente vede delle ragioni che gli mostrano essere al tutto vere quelle dottrine che giura, e in tal caso egli ignora tuttavia, se gli si conserverà sempre questa sua presente certezza, o se più tosto, facendo nuove riflessioni, gli verrà in un altro tempo ad apparir vero il contrario. Tutto ciò dimostra, che il giurare di tener per vera tutta la vita sua quelle opinioni che non sono definite dalla Chiesa, è un giurar quello che non si sa se si potrà mantenere, ovvero è un presumer troppo di

(1) Ivi.

sè, o del corpo a cui si aderisce, quasi che la propria certezza, nelle cose non definite, o l'autorità del proprio corpo debba esser sempre fermissima ed immutabile. Laonde per cotali costumanze di giurare in *verba magistri* accade poi, che persone addette a diversi corpi morali si obblighino con giuramento a mantenere dottrine ed opinioni diverse e contrarie, delle quali l'una o l'altra dee esser falsa.

Per le quali cose tutte sapientissima è da dirsi la condotta della Chiesa cattolica, che mantiene e difende la libertà delle opinioni a tutte ugualmente le scuole cattoliche, e danna quelli che vorrebbero opporre all' opinione altrui qualche nota censoria: condotta confacente non meno ai progressi della verità, che alla custodia della carità.

Bene sento che si dirà: « Il costume di giurare certe dottrine ha tenuti in freno gl'ingegni arditi, e mantenuti i corpi dentro un limite cattolico ».

Potrei pregarvi di estendere il vostro sguardo un po' più in là? — Voi vedreste l'uso di tali giuramenti, appreso dalle università protestanti, riuscire acconcissimo a dar consistenza ostinata all' errore. Ecco l' effetto de' giuramenti fatti sull' autorità di uomini, *mandata hominum*. — Vedreste ancora essere avvenuto sovente il contrario di ciò che voi dite anco fra di noi cattolici; conciossiachè gl'ingegni un po'vivaci dagli arbitrari ceppi a lor posti furono indignati come d' un' ingiustizia, e li ruppero bruscamente e con danno e scandalo infinito.

Ma io vo' concedere tuttavia, che del bene sia venuto da tali arbitrari restringimenti: e che perciò? — io vi rispondo senza esitare, coll' Apostolo: *Non sunt facienda mala ut eveniant bona.*

Egli è dunque di sommo momento tener l'animo vergine d'ogni prevenzione, e candido, per così dire, d' ogni pregiudizio; acciocchè il solo amore del vero e del buono domini in noi, e noi possiamo subitamente acconsentire ad ogni raggio di verità, che ci splenda, vagheggiando, per così dire, senza veruna ripugnanza, tutte le dolcissime tinte de' suoi colori.

V.

Il quinto mezzo si è il fare degli atti e delle frequenti proteste, di volere amare e cercare la verità sola, e non l'inganno dell'amor di sè stessi.

S'abbia qui chiara nella mente la dottrina de'vari ordini di riflessioni e de' vari generi di volizioni rispondenti ad essi; e s'intenderà, che può avervi nel fondo dell'uomo una coscienza erronea peccaminosa inavvertita, che sarà forse un giudizio di terza riflessione, giacchè una coscienza men retta suppone ordinariamente un ordine di riflessioni di più, che non sia una coscienza retta (1). Ora se questa coscienza è inavvertita, atteso l'accecamento della passione, non si può sempre procedere contro di essa direttamente e liberamente, appunto perchè non si avverte. Si possono tuttavia fare degli atti della volontà, coi quali andar incontro e protestare in genere contro tutte le false coscienze che giacessero occulte nel fondo del nostro cuore, o le illusioni e gl'inganni, che noi facessimo a noi stessi mediante dell' altre riflessioni inferiori e parziali. Ora questi atti della volontà co' quali generalmente ci sforziamo di purgar l' animo nostro da ogni interiore malizia e doppiezza, sono volizioni che appartengono ad un ordine di riflessioni superiori a quel delle false coscienze in ge-

(1) Per esempio, chi giudica che si può rubare per fare elemosina, fa un giudizio appartenente alla riflessione almen di terz'ordine, giacchè

1.° Percepisce l' azione del rubare in sè stessa come possibile (cognizione diretta);

2.° La concepisce come voluta (giudizio pratico, primo ordine di riflessione);

3.° Giudica che questo giudizio pratico sia cattivo (coscienza retta, seconda riflessione);

4.° Giudica che tuttavia si possa scusare pel fine di fare elemosina (coscienza non retta, terza riflessione).

nerale, e che mirabilmente giovano a rettificare le stesse false coscienze, o certo a renderle non più imputabili gravemente.

Anzi egli è da notarsi, che se un solo di questi atti generali si facesse veramente in modo perfetto e con tutta la forza onde far si può; con quell'atto solo l'uomo rimarrebbesi purificato; poichè quello sarebbe un atto personale a tal segno, che gli altri atti inferiori cesserebbero dall'esser personali, come non venienti dal principio attivo supremo, dalla libertà, ma da principî attivi sì, ma inferiori (1). Sicchè l'atto della riflessione suprema veramente perfetto basta a salvare la persona, se è soprannaturale; e questa è la ragione per la quale l'amor di Dio perfetto guarisce d'ogni mortale infezione.

VI.

Il sesto mezzo, della stessa natura del quinto, consiste nel mettere ogni cura di purgarsi sempre più da' peccati avvertiti.

La cura sollecita di purgarsi da' peccati avvertiti, è un principio personale che col divino aiuto giunge a purificare la persona, e a tor via le cagioni dell'accecamento, sieno esse o passioni ed abiti di peccati, o sottraimento di grazia divina (2).

Ora colui che vuol convertirsi riacquista la grazia, e con essa un lume sempre crescente e una forza che s'aumenta in proporzione del lume e della cooperazione alla grazia.

Più adunque l'uomo si netta da' peccati avvertiti, e più egli acquista di luce da vedere gl' inavvertiti, e da nettarsi così ancο di questi. Santa Teresa paragonava la luce soprannaturale che entra in un' anima, a quel raggio di sole che entrando nella stanza per le invetriate, fa vedere le innumerabili particelle della polvere che in giri vorticosi continuamente si urtano e premono, là dove prima non si vedea cosa alcuna: così l'anima illuminata vede in sè molti difetti, quando prima niuno gliene appariva.

VII.

Finalmente il settimo mezzo più di tutti efficace è l'incessante orazione a Dio, acciocchè egli, che scruta le reni ed i cuori, ci purifichi sino al più intimo dell'anima.

Questo dimandavano i santi: le labbia de' profeti veniano purificate col toccamento del carbone acceso, che è pure il simbolo del divino amore. Davide diceva al Signore: *Domine, judica judicium meum* (3), il che è quanto dire, « riforma tu i miei « giudizi, che possono pure essere errati, senza ch' io me ne accorga ». L'Ecclesiastico pure chiedeva che « non *s' accrescessero le sue ignoranze*, e che non si molti« plicassero i suoi delitti » (4). E come si accrescono le ignoranze? col formarsi delle nuove coscienze erronee, le quali, appunto perchè sono altrettanti errori, scemano in noi le verità, *diminutae sunt veritates a filiis hominum.*

Ora egli è certo per la promessa di Cristo, che « ognuno che chiede riceve, e « che chi cerca ritrova, e che a chi batte viene aperto » (5); però la maniera di di-

(1) Ved. l'*Antropologia* L. IV, c. VIII, e segg.

(2) *Excaecatio et obduratio duo importat. Quorum unum est motus animi humani inhaerentis malo et aversi a divino lumine; et quantum ad hoc Deus non est causa excaecationis. — Aliud autem est subtractio gratiae, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum: et quantum ad hoc Deus est causa excaecationis et obdurationis.* S. I. II, LXXIX, III.

(3) Ps. CXVIII.

(4) *Ne adincrescant ignorantiae meae, et multiplicentur delicta mea.* — Eccli. XXIII, 3.

(5) Luc. XI.

« struggere in sè le coscienze men rette non manca giammai all'uomo che di puro cuore il desidera. Conciossiachè Iddio pone la grazia dinanzi a tutti; e « la sapienza è chiara e tale che non marcisce giammai, e facilmente si vede da quelli che l'ama« no, e si rinviene da quelli che la cercano. Chi vigilerà a lei di buon mattino, non « s'affaticherà; perocchè la troverà seduta alle sue porte. Il perchè pensare ad essa « è senno consumato, e chi veglia per essa sarà ben presto sicuro, *et qui vigilaverit « propter illam cito* SECURUS *erit* (1).

ARTICOLO II.

Con qual diligenza debbasi evitare l'errore della coscienza.

Da queste cose si può fare una giusta estimazione di quella sentenza di varî Teologi, che « a vincere l'errore della coscienza erronea non si esiga una diligenza somma, ma che sia bastevole una diligenza mediocre » (2).

Si può cioè conoscere, che questa è una di quelle sentenze che si pronunciano troppo incondizionatamente, e senza le debite distinzioni.

Alla dimanda, « qual sia la diligenza necessaria per riformare la coscienza vincibilmente erronea », non si può dare una risposta semplice ed universale: è assolutamente uopo distinguere, perocchè ogni risposta assoluta è vera in alcuni casi, è falsa in alcuni altri.

Noi abbiamo già distinta la coscienza erronea in *retta*, e *men retta*. Di più fra le coscienze men rette abbiamo distinte quelle, il cui peccato consiste in una *ignoranza* (sebben colpevole), ma non in un *formale errore* che si commette col giudizio della coscienza, quando pure il dettame giusto sta nel fondo dell'anima.

Ora ad evitare le coscienze *erronee*, ma *rette*, certamente che basta una mediocre cura, e che non vi ha precetto di usarne una massima, che sarebbe all'uomo impossibile.

Se trattasi poi di coscienze *erronee-non rette*, le quali procedono, come da prima loro origine, da semplice trascuratezza e fretta, ovvero da affetto abituale disordinato, in tal caso la diligenza in evitarla dee essere tanta, quanta conviene che sia per evitare il peccato; cioè dovendosi il peccato assolutamente evitare, forz'è che si accresca questa diligenza fino che di fatto si evita, fin che si toglie o la semplice *temerità* del giudizio, o l'*affetto disordinato*: e se un tal fine non si potesse ottenere che con una diligenza somma, una diligenza somma si dovrebbe sicuramente adoperare. — Sotto qual pena, si dimanderà.

— Rispondo, sotto pena d'incorrere in quel peccato più o men leggero, più o men grave, consistente in quella temerità di giudizio (3), o in quell'affetto disordinato, nel quale con più o meno di malizia s'incappa.

Non conviene adunque dir tosto e facilmente che la colpa sarà mortale: no. Ma non conviene nè pur dire che non vi sarà colpa alcuna, se non si usa tutta quella diligenza che è bisognevole ad evitare la stortura volontaria delle coscienze. Si può tuttavia aggiungere, che ove le proteste del principio personale contro la stortura degli atti delle riflessioni inferiori sieno sincere e valide, esse sole bastano a levare la gravità di tali peccati.

(1) Sap. VI, 13.

(2) *Notant autem Salmaticenses* (Tract. XX, c. XIV, n. 9) *et Castropalaus* (Tract. II. de Pecc. d. 1, p. xv, n. 6) *cum Azorio, Suaresio, Vasquez, Bonacina etc. et Wignandt* (De Cons. Ex. 1, q. 3, n. 7), *non esse opus ut diligentia adhibenda ad vincendum errorem sit maxima, sed sufficere ut sit communis et ordinaria.* Ligor. Theol. Mor. de Cosc. 3.

(3) Temerità di giudizio v'ha sempre quando (con sentenza assoluta) si pronuncia la convenienza o disconvenienza de' termini prima di vederla veracemente coll'occhio della mente.

̣LLA COSC

̣IENZA

vera

da ignora
della leg
positiva

a qualche cosa lecita, per la quale affezione si giudica (**COSCIENZA LASSA** di primo grado)

2.° l'illecito, meritorio,

3.°
obl

1.° COSCIENZA DORMIGLIOSA.

2.° COSCIENZA STUPIDA.

3.° COSCIENZA CAUTERIATA.

4.° COSCIENZA FARISAICA.





SEZIONE SECONDA

REGOLE CHE DEE SEGUIR L'UOMO
CHE NON S'È FATTA ANCOR LA COSCIENZA.

CAPITOLO I.

STATO DELLA QUESTIONE.

ARTICOLO I.

Se v'abbia una coscienza dubbia e una coscienza probabile.

Dobbiamo ora noi entrare nella questione forse la più celebre che fosse giammai agitata nel campo delle dottrine morali, quella del Probabilismo.

E per metterci sicuro il piede, uopo ci sarà il seguitar le regole di un metodo logico esattissimo.

Principale regola di metodo in disputando di materie intricate, si è quella di stabilire primieramente lo stato della questione in chiare parole, semplificando la questione stessa il più che si possa, e ponendola sì ignuda dinanzi gli occhi, senza ingombro o viluppo superfluo che la ricuopra, o confonda i suoi naturali lineamenti.

A tal fine cominciamo dallo sceverare tutto ciò che non appartiene a questa questione dell'opinione probabile e dal definire i termini coll'esattezza maggiore, che per noi si possa.

Opinione dubbia e probabile più e meno si dà certo nella mente umana. Ma si dà ancora una coscienza probabile?

Noi l'abbiamo già annunziato: per poco che si consideri la cosa, si converrà, non essere esatto il dire, che v'abbia una coscienza dubbia o una coscienza probabile.

La coscienza è il giudizio sulla moralità dell'azione particolare. Or egli è evidente, che fino a tanto che un uomo rimane dubbioso se l'azione che sta per fare sia onesta o non sia, egli non ha ancora pronunciato giudizio alcuno, e perciò non s'è formato ancora la coscienza. Simigliantemente dicasi di colui, che quantunque gli sembri probabile, che l'azione di cui si tratta sia onesta, tuttavia non si delibera a pronunciarla per tale, atteso che le ragioni che lo inclinano a riputarla onesta non sono agli occhi suoi di tal natura da indurre certezza, ma solo probabilità (1).

(1) Quanto spesso le maniere di dire fanno gabbo al giudizio della mente! Si suol dire: « Io giudico che questa azione sia dubbiosamente o probabilmente onesta. Io fo dunque giudizio intorno all'onestà dell'azione: e però formo la coscienza ». — Sì, rispendo io, con quelle parole esprimete un giudizio: ma non dovete contentarvi del suono delle parole; ma dovete considerare le cose stesse che quelle esprimono. Ora considerando ciò che si trova espresso con quella forma di parole, viensi a conoscere che vi si indica bensì un giudizio; ma non quel giudizio che costituisce la coscienza; perocchè il giudicare un'azione dubbiosamente o probabilmente onesta è lo stesso che giudicare, che essendo la sua onestà dubbiosa, essa onestà è incerta nel concetto nostro; e l'essere la sua onestà incerta nel concetto nostro, equivale a dire, che noi non ci siamo ancora formati di essa un definitivo giudizio. Giudicar dunque un'azione

Quando adunque i moralisti nominano *coscienza dubbia*, *coscienza probabile*, attribuiscono alla coscienza degli appellativi che non appartengono propriamente se non alle opinioni, o sia alle ragioni che determinano l'animo o a stare in bilico o a inclinarsi da una parte, senza che il giudizio ancora tracolli del tutto, e pienamente si formi: il che fanno essi, io mi credo, per brevità di parlare (1). Ma noi siamo di tale avviso, che convenga rinunziare alla brevità della frase per vantaggiarci nella chiarezza delle idee, giacchè nelle questioni implicate massimamente avviene l'oraziano, *brevis esse laboro*, *obscurus fio*.

Lasciando adunque il suo nome proprio alle cose, noi diremo, che non vi hanno coscienze dubbie o probabili, ma che ciò che si chiama coscienza dubbia, o coscienza probabile, non è altro che uno stato dell'animo nostro, nel quale non ci siamo ancora formata coscienza alcuna, ma stiamo tuttavia esitanti e sospesi fra il giudicare onesta o non onesta l'azione, o con pari peso di ragioni da una parte e dall'altra, o coll'aver dall'una qualche peso maggiore, che sebben c'inclina, non ha virtù di risolverci a dar sentenza.

Laonde la questione che si annunziava: « Quali regole sono a seguirsi quando abbiamo una coscienza dubbia o probabile », per noi si riduce in quest'altra: « L'uomo che non s'è ancora formata la coscienza sull'onestà d'un'azione, ma pende incerto sul giudicarla onesta o inonesta, secondo quali regole dev'egli operare ». Di che noi abbiamo intitolato questa sezione: « Regole che dee seguir l'uomo che non s'è fatta ancor la coscienza » (2).

ARTICOLO II.

Se si dia una coscienza praticamente dubbia, e una coscienza speculativamente dubbia.

Or se non si dà coscienza dubbia, come vedemmo, ende anche la distinzione fra la coscienza *speculativamente dubbia* e *praticamente dubbia*. Ma consideriamo questa distinzione sotto un altro aspetto.

Come sogliono definire i Teologi la coscienza? — Sogliono definirla *un giudizio pratico*. — Or non è egli un po' strano, che la coscienza che è un *giudizio pratico* si divida poi in coscienza speculativa ed in coscienza pratica? Non si vede, che il comune degli scrittori di coteste materie morali hanno perduto di vista la definizione da essi stessi data prima della coscienza, allorchè si sono consigliati di dividerla in coscienza speculativamente dubbia, e in praticamente dubbia? Non apparisce qui pur troppo la negligenza ed oscitanza mentale che divide immensamente gli scrittori moderni dai Padri della chiesa, negli scritti de'quali spicca un pensiero sempre vigile, che presiede alle loro parole (3)?

dubbiamente o probabilmente onesta secondo l'intimo senso dell'espressione, è giudicare che a noi conviene sospendere il giudizio sulla sua onestà, perchè ci mancano ancora le ragioni bastevoli da pronunciarlo. Quel vostro giudizio adunque non fa che dichiarare che noi non abbiamo, e non possiamo ancora avere la coscienza di quell'azione.

(1) Veramente non mancano de' moralisti i quali s'accorgano dell'improprietà del parlare; ma non hanno poi coraggio di evitarla. Così Paolo Gabriele Antoine, dopo aver nominata la coscienza perplessa e dubbia, tosto soggiunge: *quamvis haec non sit proprie conscientia.* (De Consc., in princ.).

(2) Ecco la definizione che danno i Teologi della coscienza dubbia: *Conscientia dubia est ea quae suspendit assensum pro utraque parte dubii, remanetque anceps et haesitans* (Ligorius, de' Consc. n. 20). Or se si consideri che la coscienza è un giudizio: che se ne cava dunque da questa definizione? che cosa è un giudizio che sospende l'assenso? un giudizio che non giudica, un giudizio che non è giudizio.

(3) Il dubbio speculativo vien definito da alcuni moralisti così: « *Speculativum est quo quis dubitat de rei veritate: v. gr. an bellum aliquod sit justum vel injustum; an pingere die festo*

Laonde la questione che tratta, secondo la maniera di parlare de' moralisti, della coscienza dubbia e della coscienza probabile, e secondo la maniera del parlar nostro, dello stato dell'animo incerto sull'onestà dell'azione, non riguarda che il così detto dubbio pratico, e non ha che fare con essa il dubbio speculativo.

Cercasi cioè « che cosa l'uom debba fare quando l'animo gli pende incerto sull' onestà dell'azione », e non già « quali sieno i motivi o le ragioni che il facciano pendere incerto ». Questa è una seconda questione, che seguita alla prima, ma che non è la prima.

Chiarirò la distinzione che qui fo con un esempio. Io sono incerto se oggi in tralasciando di udir messa commetta un peccato o no; questa mia incertezza può essermi prodotta da motivi diversi, cioè o da motivi veri, che vuol dire per sè efficaci a dovermi produrre quello stato d'incertezza, o da motivi falsi e leggeri, cioè non efficaci per sè a dovermi indurre quella incertezza nell'animo. Le questioni adunque son due manifestamente distinte; coll'una si domanda, « che debba fare l'uomo incerto dell' onestà dell' azione », coll'altra si cerca, « in qual maniera, potendo la sua incertezza esser prodotta da motivi validi e da motivi non validi, egli possa distinguere quali sieno i motivi validi, e quali i non validi », ossia quando la sua incertezza sia ragionevole, e quando irragionevole, e però tale, che da lui depor si debba.

Essendo queste due questioni incatenate, come noi dicevamo, ma pur distinte fra loro, noi tratteremo prima dell' una, e poscia dell' altra.

ARTICOLO III.

La questione non riguarda lo stato dell' animo in cui l' uomo non ha ancor riflettuto alla moralità dell' azione, ma lo stato dell' animo in cui vi ha riflettuto senza conchiudere giudizio alcuno.

Ma noi dobbiamo ancor più semplificar la questione.

Quando domandiamo, « se l' uomo possa porre quell' azione di cui egli non s' è ancora formato la coscienza morale », noi non domandiamo mica, se l' uomo possa operare onestamente anche prima che abbia riflettuto alla moralità della sua azione.

Di questo abbiamo parlato, e mostrato che la coscienza non è uno degli elementi assolutamente essenziali alla moralità, i quali elementi sono la *cognizione diretta* che tien luogo di legge, e la *ricognizione volontaria*, base dell' atto morale; e che perciò vi ha uno stato nel quale l' uomo può operare il bene ed il male morale anche prima di esser giunto alla riflessione superiore, necessaria a farsi in noi acciocchè v' abbia coscienza. Lo stato morale dell' animo è anteriore alla riflessione sulla sua moralità, e però non è uno stato d' incertezza come è quello del dubbio o quello della probabilità, nel quale l' uomo ondeggia fra il credere lecita ed il credere illecita l' azione. La questione nostra presente versa propriamente sullo *stato d'incertezza*, non sullo stato di assenza totale di riflessione alla moralità del proprio operare; versa su quello stato in cui si riflette bensì sulla moralità dell' azione, ma

sit opus servile vel liberale; an baptismum cum aqua distillata sit validum aut nullum et similia. (Ligor. de Consc. n. 21). Or chi non vede che questo dubbio non ha nulla che fare colla coscienza? che esso non versa sopra un' azione particolare da farsi all' istante? che finalmente è un dubbio appartenente a quella che i Teologi chiamano con greca voce *sinderesi*, parola significante il complesso de' principi morali dell' animo nostro? All' incontro la definizione che danno del dubbio pratico risguarda l' azione particolare che s' ha da fare, e perciò questo solo ha qualche relazione colla coscienza. Ecco la definizione che ne dà il Liguori stesso: « *Practicum autem dubium est quo dubitatur de rei honestate: v. gr. an liceat mihi in tali bello dubie justo militare; an hac die festiva pingere; an hunc puerum aqua distillata baptizare* (Ligor. de Consc. n. 21).

senza conchiudere alcun giudizio, che è quanto dire senza formarne coscienza, atteso che quella riflessione non trova de' motivi o ragioni sufficienti da poter venire a diffinitiva sentenza, e rimansi perciò sospesa.

ARTICOLO IV.

Il dubbio di cui si tratta non riguarda se l' azione sia o non sia di consiglio, ma se sia lecita o illecita.

Finalmente lo stato di dubbio del quale parliamo non riguarda il consiglio, ma il precetto.

Non trattasi di sapere quale di due azioni che io mi propongo di fare sia la migliore in sè stessa, o quale sia di consiglio, qual no ; ma trattasi unicamente di sapere, « che cosa io debba fare allorquando dubito se facendo una data azione io pecchi o non pecchi ».

CAPITOLO II.

SI RISOLVE LA PRIMA QUESTIONE : « CHE COSA DEBBO FARE QUANDO SONO INCERTO DELLA LICEITÀ DELL' AZIONE ».

ARTICOLO I.

Fino che l' uomo non è certo che l' azione (1) *sia priva di peccato, egli non può porla.*

Ridotta la question prima a questi semplici termini, è facilmente sciolta senza controversia.

Sant' Alfonso dice appunto, « non esser mai lecito di operare colla coscienza « praticamente dubbia ». — Questa coscienza praticamente dubbia secondo la maniera di parlare usata da'Teologi, è quello stato d'incertezza che noi abbiamo descritto. — « E nel caso che taluno operi, pecca, e appunto d' un peccato della stessa spe« cie e gravezza, quale è quel di cui dubita ». — E se n' ascolti la ragione : « Pe« rocchè chi s' espone al pericolo di peccare, già pecca, secondo quello : Chi ama « il pericolo, in esso perirà (2). Laonde se dubita esser mortale quel peccato, mor« talmente pecca » (3). — Di che conchiude così : « Quegli adunque che è pratica-

(1) Dicasi il medesimo dell' omissione, se il dubbio riguardasse un precetto che comandasse di porre una qualche azione.

(2) Eccli. III, 27.

(3) (Ligor. de Consc. n. 22). — L' imparzialità, che è un dovere degli scrittori discendente da quel più generale dell' amore alla verità, mi obbliga ad oppormi in questo trattato ad un personaggio, verso a cui io professo la maggior divozione ed il maggiore affetto. Questi si è l' amabilissimo Vescovo s. Alfonso de' Liguori. Ma chi sottilmente risguarda, vedrà che se io mi oppongo a certe inesattezze logiche che sono qua e colà sparse ne' suoi scritti, non mi diparto però dal fondo e dallo spirito della sua dottrina. Perocchè se la mente del grand' uomo errava talvolta ne' ragionamenti, gli venia tosto in soccorso la sua santità grandissima, ed emendava o disdiceva l' errore che avea commesso senz' accorgersi. Io voglio qui dare un esempio chiaro di quello che intendo, acciocchè si faccia noto il mio pensiero.

Nel passo che ho citato, il santo nostro moralista insegna per cosa certa, e fuori di controversia, che se alcuno pone un' azione che dubita esser peccaminosa, egli pecca, o pecca leggermente, se dubita che l' azione sia leggermente peccaminosa, mortalmente, se dubita che l' azione contenga un peccato grave.

Ora, tenendo presente una sì fatta dottrina giustissima, si consideri quanto sia incoerente con essa ciò che il medesimo santo autore insegna immediatamente appresso, dove si propone la que-

« mente dubbioso circa qualche azione, dee per certo deporre primieramente il dubbio in virtù di qualche principio certo o riflesso dell' onestà di quell' azione » (1).

Questa dottrina non è soggetta a controversia : tutti i Teologi cattolici sono in essa d' accordo (2). E appunto per questo noi la pigliamo come un punto indubitato e luminoso, dal qual muovere i successivi nostri ragionamenti.

Ci resta solo a spiegarla e trarne le conseguenze.

stione, « Che peccato faccia colui, il quale non dubita, ma sa di certo, che l' azione è cattiva ; ma solamente dubita se sia gravemente o leggermente cattiva ». Egli è evidente, che la condizione morale di questo secondo è peggiore della condizione morale di quel primo. Perocchè quel primo non vuole un male certo, quando questo secondo vuole un' azione che conosce esser certamente cattiva : quel primo toglie a fare un' azione che potrebbe esser anche lecita, ma pecca perchè potrebbe anche esser gravemente peccaminosa ; questo secondo toglie a fare un' azione che può esser gravemente peccaminosa come quella del primo, ma che non può esser mai lecita. Sicchè, se il primo peccava gravemente pel solo pericolo a cui si esponeva, che l' azione potesse esser gravemente peccaminosa, peccherà gravemente anche questo secondo, che s' espone allo stesso pericolo, con di più la certezza che ha, che la sua azione è almeno peccato veniale, quando l' azion del primo può essere, da sè considerata, immune da ogni peccato.

Or bene, il Liguori tuttavia, dopo aver condannato il primo a certo peccato mortale, sembra che ne assolva quasi il secondo ; ma chi ben considera con quali maniere di dire egli attemperi la sua risoluzione, si vedrà, che sebbene la risposta non abbia tutta la logica connessione colla proposta, tuttavia non eccede punto i limiti di una sana dottrina. Perocchè la proposta è questa : *Quid si sciat quis aliquid esse malum, sed dubitat, an sit mortale aut veniale, et cum tali dubio operatur?* E la risposta all' incontro : *Alii — cum Navarro, Valentia, Granada, et aliis plurimis, satis probabiliter tenent tantum venialiter peccare.* Questa è la risposta ignuda. Ora si considerino le clausole che la emendano e la raddirizzano : *si homo ille*, soggiunge, *minime advertit nec etiam in confuso ad periculum graviter peccandi, neque ad obligationem rem examinandi, et modo objectum non sit certe per se peccatum grave.* Nè si contenta il sant' uomo di tutte queste clausole poste da' Teologi, ma di più dice : *adderem, modo etiam homo sit timoratae conscientiae* (de Consc. n. 23). Le clausole poste alla soluzione del quesito, sembra che distruggano l' ipotesi stessa che dà luogo al quesito ; perocchè se l' uomo non avverte nè pure in confuso al pericolo di peccar gravemente, o all' obbligazione di esaminar la cosa, come si concepisce che un tal uomo dubiti poi, che l' azione che fa sia peccato veniale o mortale? E se dubita che sia peccato mortale, non avverte con ciò stesso al pericolo di peccar gravemente? L' altra clausola, « purchè l' oggetto non sia per sè certamente peccato grave », come pur l' altra, « purchè l' uomo sia di timorata coscienza », non hanno verun legame colla proposta questione, colla quale si domanda, se pecchi gravemente colui che pende tra il giudicare l' azion che fa leggera o grave ; ma esse non sono che certi indizi prudenziali, i quali possono giovare al confessore quando dee portar giudizio del penitente : e qui si consideri, che a intendere rettamente sant' Alfonso, conviene aver presente, che egli bene spesso rivolge le sue parole ai confessori, o che non decide tanto quello che sia la cosa in sè, quanto quello che il confessore prudente può giudicarne mediante quegl' indizi ch' egli può averne. Perocchè altro è il giudicare della cosa supponendo che tutte le circostanze ci sieno note, altro è il giudicare della cosa non conoscendo che alcune circostanze, come avviene di dover fare al confessore, il quale non vede l' interno dell' uomo, ma compone il suo giudizio sopra quelle deposizioni vocali che gli vengono fatte dal medesimo, e da tutto quello che gli è noto circa il carattere del penitente. Ora il sapere, a ragion d' esempio, ch' egli è di timorata coscienza, vale non poco a fare una prudente congbiettura, che se il dubbio che accusa di peccar gravemente fosse stato vero dubbio, non avrebbe posta quell' azione, e che però quell' uomo non fosse veramente dubbioso fra il peccato grave e leggiero, ma avesse tutt' al più un leggero e vano timore della gravità del peccato ; il che muta la questione ; poichè non si tratta più di un uomo che dubita, ma di un uomo che teme senza verace fondamento.

(1) Ligor. de Consc. n. 24.

(2) Il Fogarini in un' opera che ha per titolo : *Tractatus Theologicus de certitudine honestatis in actibus humanis* (P. I, pag. 8), annovera alcuni scrittori che sostengono esser lecito operare *cum formidine de malitia actionis hic et nunc exercendae.* Ma il padre Steidel, trentino, dice questi scrittori *verbis magis quam sensibus discrepare a communissima doctrina de necessitate moralis certitudinis circa actionum honestatem.*

ARTICOLO II.

Continuazione.

E per ispiegarla convien cominciare dal por mente, che, secondo la medesima, a poter fare lecitamente qualche azione, non basta che la sua onestà o liceità sia *probabile*, ma ella dee essere per noi *certa*. Perocchè noi dobbiamo evitare qualsivoglia pericolo volontario di peccare; e se ci rimane qualche piccolo dubbio che operando pecchiamo, noi già ci esponiamo volontariamente a offendere contro la legge; dal che dobbiamo esser coll' intenzione dell' animo nostro le mille miglia lontani.

Dove convien pure riflettere, che questa decisione non ha a far nulla colla questione che risguarda l' opinione probabile; perocchè l' opinione probabile appartiene sempre a quello che i Teologi chiamano *dubbio speculativo*, e non a quello che chiamano *dubbio pratico*, il quale non risguarda l' opinione in sè, ma l' ultimo dettame nascente dall' applicazione di quell' opinione all' atto particolare che si vuol porre. Laonde la proposizione condannata da Alessandro VIII, *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam*, non tocca menomamente la comune sentenza de' Teologi, i quali definiscono « che a porre un' azione senza peccato non basta che noi abbiamo grande *probabilità* ch'ella sia lecita, ma dobbiamo avere al tutto *certezza* della sua liceità », cioè dobbiamo tenerci certi che coll' atto nostro noi non offendiamo Iddio.

La qual dottrina fermissima ed universale de' cattolici moralisti non può ricevere tutta la chiarezza di cui ella è capace, se non si comincia a definire che cosa s' intenda per la parola *certezza*, e in che differisca la certezza di cui si parla dalla *probabilità*. Veggiamo dunque tosto che sia la certezza.

ARTICOLO III.

Continuazione. — Che sia certezza, e in che differisca dalla probabilità.

Che cosa è certezza?

Noi l'abbiamo definita « una persuasione ferma e ragionevole conforme alla verità » (1).

In quanto è una persuasione, ell' è uno stato dell' animo; perocchè noi abbiamo definita la persuasione « un riposo dell' intendimento nostro in un assenso dato da « noi ad una proposizione » (2).

Ma questo *assenso* in cui riposa l' intendimento, acciocchè costituisca la certezza, dee esser *ragionevole*, come dicesi nella definizione della certezza medesima; il che vuol dire, che dee ingenerarsi da un motivo ragionevole (3).

Ora diversi possono essere i *motivi ragionevoli* atti a produrre all' animo nostro lo *stato di certezza*; e relativamente a questi motivi si possono distinguere varie maniere di certezza.

Primieramente, io ho già distinte due maniere generiche di certezza; l' una che nasce all' uomo quando vede la necessità della proposizione a cui assente, necessità contenuta nella proposizione stessa senza più, come a ragion d' esempio in questa: « Sono certo che in ciascuno istante un corpo dee muoversi o star fermo ». Accioc-

(1) *N. Saggio* Sez. VI, C. I, n. 1.
(2) *N. Saggio* Sez. VI, C. XV.
(3) *N. Saggio* Sez. VI, C. II, art. 1.

chè io veda che questa proposizione è certa, io non ho bisogno di ricorrere a qualche cosa di estraneo ad essa: basta che io abbia presente all'animo la stessa proposizione, e veggo tosto in essa la sua *necessità*, fondamento di sua *certezza*.

All'incontro se una proposizione non ha in sè stessa alcuna necessità, ma la necessità sua dipende da un fatto contingente, io ho in tal caso un altro genere di certezza fondata nella certezza del fatto. Così la proposizione « Io mi muovo », non ha niente di necessario, ma esprime un fatto, posto il quale ella è certa.

Questi due supremi generi di certezza si possono chiamare *certezza logica*, e *certezza fisica*: il primo si contiene nell'*essere ideale*, il secondo consiste nel rapporto di uguaglianza dell'essere *reale* coll'*ideale*.

Oltre questi due generi di certezza si può distinguerne un terzo, che è quello dell'*autorità*, il quale noi chiameremo della *certezza didascalica*.

I due primi generi di certezza si distinguono fra loro per la natura degli oggetti certi, intorno a'quali la certezza si volge, oggetti che sono o puramente ideali, o reali, resi noti e certi per la loro relazione cogl'ideali. Ma il terzo genere non si differenzia da'due primi per la natura de'suoi oggetti, ma unicamente pel canale che trasmette a noi la certezza. Perocchè noi possiamo mediante l'altrui autorità conseguire certezza tanto di oggetti puramente ideali, quanto di oggetti misti, posto che l'apprendere che noi facciamo dall'altrui insegnamento non consista in un eccitamento a pensare noi stessi, ma sia puramente un ricevere comunicazione della certezza altrui, sicchè il *maestro* o il *testimonio* non faccia che comunicarci quella cognizione certa che egli stesso ha delle cose. Se non che l'atto suo in quanto comunica *cognizione* dicesi propriamente *insegnare*, e in quanto comunica *certezza* dicesi propriamente *testimoniare*. Laonde la certezza *didascalica* riducesi sempre ad una delle due prime certezze, secondo la qualità de'suoi oggetti o puramente ideali, o anche reali, aggiuntovi solo il nuovo mezzo di comunicazione.

Il qual mezzo di comunicazione poi è egli stesso un fatto; e sotto questo aspetto la certezza *didascalica* si riduce alla certezza *fisica*, o per dir meglio, ha bisogno, come di sua condizione e sostegno, della certezza *fisica*.

Attesa però questa ambiguità di oggetti a cui si riferisce in generale la certezza *didascalica*, ella si distingue dall'altre due, sicchè 1.° v'ha una certezza di oggetti ideali, 2.° v'ha una certezza di oggetti reali, 3.° e v'ha una certezza che si stende ad entrambi i generi, cioè ora ad oggetti ideali, ed ora ad oggetti reali.

Come poi la certezza didascalica si riduce alla certezza fisica sotto un aspetto, così pure la certezza fisica si riduce sotto un aspetto alla logica.

La ragione si è, che la certezza del fatto, che è l'oggetto della certezza fisica, si fonda in un principio logico precedente, come ho già dimostrato (1). Per esempio, la certezza di questa proposizione « Io mi muovo » viene da questo principio: « dato il fatto della percezione intellettiva del movimento, il movimento stesso è innegabile, perchè è un elemento di quel fatto. Se il mio movimento potesse non essere quando intellettivamente io lo percepisco, egli non sarebbe e sarebbe nello stesso tempo: mediante adunque il fatto della percezione, quella proposizione per sè contingente, diviene necessaria e si rende un caso particolare del principio di contraddizione » (2).

Quest'argomentazione, in cui si deduce dal principio puramente logico di contraddizione la certezza del movimento, è innegabile a sola condizione che il fatto del movimento sia un elemento della *percezione* di lui, il che io ho dimostrato lungamente, e a condizione che il fatto della percezione sia certo. Ora la certezza della percezione, sebbene appartenga all'ordine delle cose reali, è radicata nell'essere stesso ideale, sede della certezza logica, perocchè ciò che si percepisce intellettiva-

(1) *N. Saggio* Sez. VI, C. XV, art. III.
(2) Ivi

mente, si percepisce nell' essere ideale come un suo termine o finimento, partecipando quello così della verità di questo.

La certezza didascalica adunque si riduce alla certezza fisica, e la certezza fisica si riduce alla certezza logica; ma tuttavia questi tre generi esigono fra di loro di esser distinti, poichè la certezza logica che dà la sua evidenza alla certezza fisica, non ha in sè sempre e necessariamente il fatto fisico a cui comunica la certezza, nè la certezza fisica viene ricevuta sempre e necessariamente dall' autorità degli altri uomini.

Or trovati da noi i tre supremi generi di certezza, suddividiamo ciascuno nelle loro specie.

La certezza fisica primieramente si può dividere in *certezza condizionata* e *incondizionata*, o, dicendolo con parole greche, in certezza *apodittica* e *ipotetica* (1).

La certezza *apodittica* è assoluta, l'*ipotetica* all' opposto non è certezza, se non data una condizione; perciò dipendendo questa seconda da una condizione, essa ha bisogno per esistere, che la condizione sia certa. A ragion d' esempio, dato che sussista realmente la tal cagione fisica, dee seguitarne il tale effetto reale: dove l' effetto è certo solo a condizione che sussista la cagione. Il perchè questa non è certezza propriamente, come noi dicevamo, se non sia prima accertata la condizione.

E qui si osservi, che a torto molti scrittori sembrano ammettere una certezza ipotetica anche nel semplice ordine delle idee; nel che essi si ingannano nella maniera del parlare.

Dicono: « Se v' ha un uomo, questi dee avere anima e corpo »: ecco, conchiudono, come la proposizione sia condizionata, sebbene non si tratti che di semplice possibilità. Ma errano, come dicevo; poichè nella nozione stessa dell' uomo vengono compresi senza eccezione alcuna il corpo e l'anima, il che è quanto dire, che nello stesso uomo possibile si pensa necessariamente un corpo possibile ed un'anima possibile, senza condizione alcuna, non essendo già uopo mettere il condizionale « se v'ha un uomo »: poichè l'uomo possibile non può non essere, è possibile necessariamente. D'altra parte il dire: « Se v'ha un uomo dee avere corpo ed anima », è quanto il dire: « Se v'ha un uomo dee avervi un uomo »; poichè il corpo e l'anima di cui si parla è appunto l'uomo. Laonde l'esservi un uomo non è già la condizione necessaria ad esservi un corpo e un'anima, ma è lo stesso che l'esservi un corpo ed un'anima. Nella certezza puramente logica adunque non v' ha nulla d' ipotetico, sebbene, attesa la nostra limitazione, v'abbia rispetto a noi, un precedente ed un conseguente.

Resta solo ad aggiungersi, che per cagione appunto del nostro modo limitato d'intendere, noi introduciamo delle supposizioni o ipotesi anche nell' ordine delle verità logiche, e queste supposizioni o ipotesi sono talora delle assurdità: per esempio, dato un assurdo, noi tiriamo una serie di conseguenze pure assurde. Queste conseguenze sembrano avere una verità ipotetica che è quanto dire condizionata al primo assurdo; ma poichè il primo supposto fu assurdo, perciò appunto le conseguenze non hanno alcuna verità nè certezza. E perciò questo non ci autorizza a dire, che v'abbia una certezza ipotetica nell' ordine delle verità puramente logiche.

Lasciamo dunque intieramente da parte ogni certezza ipotetica ideale, come quella che non contiene i caratteri tutti della certezza, alla qual perciò non ispetta ancora questo nome in proprio e assolutamente vero significato, e atteniamoci alla certezza apodittica, dimostrativa, incondizionata.

In quali specie adunque si parte la certezza logica? — In quali la certezza fisica? — In quali la certezza didascalica?

Quanto alla certezza logica, ella si parte in *intuitiva* e in *razionale*.

(1) Nell' edizione romana del *N. Saggio* vol. IV, facc. 418 e altrove, le parole *apodittica* e *ipotetica* applicate alla certezza, non furono usate con tutta proprietà; ma l' errore si trova emendato nelle edizioni di Milano.

Chiamo certezza *intuitiva* quella nella quale io veggo immediatamente la necessità dell' essere ideale.

E chiamo certezza *razionale-logica* quella, per la quale io deduco dalla natura dell'essere possibile molte verità per via di analisi e di ragionamento; ond'io veggo quelle verità l'una dentro l'altra, e tutte finalmente contenute e risplendenti nell'essere primo. Di che apparisce, che la certezza razionale-logica si deriva dalla certezza intuitiva, e in questa come in suo fonte e prima sede si riconduce.

Le specie della certezza fisica, cioè di quella che risguarda i sussistenti, sono pure due, cioè *certezza percettiva*, e *certezza razionale-fisica*. La *certezza percettiva* è la certezza di cui è fornita la percezione intellettiva, la quale è tanta, che non differisce veramente di grado dalla percezione logica intuitiva, ma solo per non aver seco l'intrinseca necessità del suo oggetto. La *certezza razionale fisica* è quella che si deduce dalla certezza percettiva mediante un giusto ragionamento.

La certezza percettiva poi si parte ancora in due classi secondo i suoi oggetti.

Perocchè nello stato presente l'uomo ha due oggetti nella sua percezione intellettiva, che sono 1.° il sentimento corporeo (extra-soggettivo), e 2.° il sentimento di sè stesso (soggettivo); il primo de' quali sentimenti somministra all'intendimento la materia della percezione de' corpi; il secondo somministra all' intendimento la materia della percezione di sè stesso. Il perchè la prima di queste due certezze può convenientemente dirsi *certezza estetica*, la seconda poi *certezza psichica*.

Ora qui cade la questione, se vi abbia anche una certezza fondata sulla legge di *analogia*, e caso che v'abbia, a quale de' generi sovra esposti appartenga.

E quanto a questo secondo quesito, egli è manifesto, che se v' ha una certezza di analogia, non può mai appartenere al genere di certezza logica, ma solamente n quello della certezza fisica, o della didascalica, perocchè nell' ordine delle idee non si argomenta giammai per analogia, ma per lo nesso della necessità che le lega insieme.

Ora poi quanto all'avervi una tale certezza di analogia o al non avervi, potrà decidersi quando si conosca che cosa sia la legge di analogia e il principio da cui quella legge dipende: cerchiamo dunque la natura di essa ed il suo principio.

La legge dell' analogia abbraccia il *tempo* e lo *spazio*.

Un avvenimento, che periodicamente e molte volte è avvenuto, si giudica che avverrà ancora, scorso il solito periodo. A ragion d'esempio, si giudica che all' indimani sorgerà il sole, perchè fin qui è sempre sorto col suo periodo diurno. Dall'analogia dunque del passato si giudica ciò che sarà per l'avvenire.

Ciò che dicemmo del tempo, dicasi ancora dello spazio. Se a colui che abita una delle più riposte valli del Tirolo, e non è mai uscito di quella in tutta sua vita, accade di dover uscirne e recarsi a paese lontano, egli si farà le maraviglie grandi al veder che gli uomini più compiti non mostrano le ginocchia ignude, e sopra il giubbetto non fanno pompa di bellissimi tiracalzoni color vermiglio, come si fa nella sua contrada. E onde mai cotal maraviglia? Da un' argomentazione che egli fa dietro la legge dell' analogia: dalla foggia di vestire usata dagli uomini in un luogo, il buon tirolese argomenta alla foggia di vestire degli uomini negli altri luoghi.

La legge d'analogia abbraccia le sostanze e gli accidenti, e in generale tutti i nessi delle cose fra loro.

Odo una voce che mi chiama? io argomento per analogia, che v'abbia un uomo nascoso, sebbene io non vegga nessuno; e ciò perchè l'esperienza mi ha insegnato, che ogni qualvolta udii proferire voci articolate, vi fu un uomo che le pronunciò: e pure io m'ingannavo: un uccello ammaestrato a parlare pronunciò il mio nome.

Si va dunque per la legge dell' analogia or dall' effetto alla causa, or dalla causa all' effetto, or da un segno alla cosa segnata, or da una proprietà ad un'altra proprietà, che si esperimenta esser solitamente congiunta con quella.

Ma in che finalmente si fonda questa legge di analogia, alla quale ricorriamo

così di frequente, sulla quale ogni momento fondiamo delle argomentazioni, e senza la quale forse non sarebbe a noi possibile il vivere?

Questa domanda abbraccia due quesiti. O si domanda con essa qual sia il principio in noi esistente, che ci muove ad abbandonarci con tanta fidanza a quella forma di argomentare; o pure si domanda qual sia il fondamento dell'analogia nella natura, pel quale veramente avviene che le argomentazioni che noi facciamo dietro all'analogia rade volte c'ingannano.

Quanto alla prima domanda, se si considera che noi siamo esseri ragionevoli, facilmente ci faremo accorti che a fidarci all'analogia ne dee persuadere almeno in gran parte un principio di ragione, il quale può essere ben secreto in noi, cioè non riflettuto, ma dee tuttavia esser da noi intuito nel fondo dell'animo nostro, dove tante cose veggiamo, che non sappiam dire a noi stessi. E questo principio di ragione dee poi altresì esser quello appunto, che fa che l'analogia non c'inganni se non di rado. Sicchè la risposta alla seconda dimanda contiene almeno in parte anche la risposta alla prima. E dico almeno in parte, poichè, oltre scorgerci all'argomento dell'analogia un *principio di ragione*, egli non v'ha dubbio che ci muove poi anche a quel modo di argomentare un principio di *abitudine*, per la quale abitudine l'uomo è inclinato a fare degli argomenti simili, almen quanto alla forma (1).

Ma lasciando ciò, cerchiamo pure qual sia la ragione procedente dalla natura delle cose, per la quale l'analogia di rado c'inganna, ragione onde son gli uomini secretamente persuasi della sicurezza di una tale maniera di argomentare.

Noi dunque diciamo che questa ragione si è « la costanza delle sostanze, delle cause, e delle proprietà delle cose ».

E nel vero, quando io veggo un effetto che si riproduce, a ragion d'esempio, ogni ventiquattro ore, mi nasce nell'animo la persuasione, che v'abbia in natura una causa atta a produrre ogni ventiquattro ore quell'effetto. Ora egli è chiaro, che il concetto di causa involge quello di stabilità, come involge quello di sostanza; perciò io conchiudo, che l'effetto periodico seguirà anche in futuro come per lo passato, perchè tengo per certo, che la causa di lui continui ad esistere, essendo la causa relativamente all'effetto di natura ferma e consistente. Per questo medesimo io suppongo durevole senza limite l'ordine dell'universo; poichè quest'ordine risulta da un complesso di effetti procedenti da *sostanze*, che sono *cause* permanenti, e che producono effetti passaggieri, ma o periodici, o almeno tali, che si rinnovano secondo certe leggi derivanti dalla natura di esse.

Tuttavia si dee attentamente considerare, che l'argomento di analogia non vuol confondersi con quello di causa e di effetto, quantunque entrambi si fondino sul principio di causa. Mi spiego.

Se io posso provare la sussistenza di una causa nell'istante presente, io posso certo conchiuderne per dirittissima conseguenza, che esistono altresì tutti gli effetti, che da essa necessariamente provengono. Questo è *argomento di causa e di effetto* e non *di analogia*, ed è evidente, che esso conchiude a piena certezza.

All'incontro diasi il caso che io non possa provare l'esistenza della causa nell'istante presente; ma io conosco solo, che quella causa esisteva in addietro, attesi gli effetti da lei prodotti e da me veduti. Dal conoscer questo io argomento ch'ella esiste tutt'ora, e che esisterà dimani altresì, e che perciò hanno ed avranno luogo i suoi effetti. Dall'esister la causa in passato, io argomento all'esistere della causa in presente e in futuro, attesa la stabilità della causa come sostanza, o come radicata in una sostanza.

(1) Qua ritorna anche quel principio, che regola l'operare istintivo dell'uomo, il quale si è: « L'uomo, fra tutte le azioni, nelle quali vuole sfogare la sua attività, sceglie sempre quella della minor fatica », cioè la più facile, supposte l'altre cose uguali.

Ora se trattasi di causa contingente, non sarebbe tuttavia assurdo, che una sostanza, la quale esistette lungamente in passato, non esistesse più in futuro, venendo annichilata o distrutta. Lo stesso dicasi di un' efficienza speciale di quella sostanza, efficienza che la rende causa degli effetti osservati. Cessando quella efficienza cesserebbe la causa, eziandiochè permanesse la sostanza in cui si conteneva.

L'argomento adunque di causa e di effetto produce sempre certezza, perchè è provata l'esistenza della causa in quel tempo nel quale s'induce avvenire l'effetto.

All' incontro l' argomento di analogia non è sempre sicuro, poichè l' esistenza della causa non è in esso provata, ma supposta, o conghietturata in virtù del principio della sua costante esistenza come sostanza. Così che all' indimani sorga il sole, si afferma in conseguenza della supposizione sott'intesa, che la sostanza del sole duri con quelle stesse leggi colle quali è durata fin qui, il che però non è provato, ma solo conghietturato dal principio della durazione dell' ordine dell' universo fondato nella durazione delle sostanze che lo compongono.

Si vede quindi, che l'argomento di analogia non è tale, che di sua propria natura porti certezza, ma solo probabilità, la quale tuttavia può esser grandissima, ma non mai a segno da necessitare il libero assenso.

Ed anzi come la probabilità che s'induce coll'argomento di analogia può essere somma, così in certi casi può essere anche picciola o nulla.

Si avvera quest' ultimo caso quando noi argomentiamo supponendo arbitrariamente una stabilità d' ordine che non è, come faceva quel nostro contadin tirolese, che altro mondo oltre quel della sua vallata non avendo veduto mai, giudicava sicuramente che la foggia del vestire de' suoi terrazzani dovesse essere sì stabilmente annessa agli uomini, che uomini non vi fossero, se non vestiti a quel modo; di che le meraviglie quando uscì fuori da' suoi tre palmi di cielo! Supponeva la mente del buon uomo, che quella cagione che facea vestire i suoi compatriotti a quella guisa, dovesse essere universale, sicchè anche altrove dovesse produrre lo stesso effetto di fare andar gli uomini vestiti ugualmente. Or questa supposta costanza e universalità non avea fondamento se non nell' abitudine delle sue percezioni; e però gli falliva l' argomento d' analogia.

Egli è dunque manifesto, che l'analogia dee cautamente adoperarsi, e secondo quelle avvertenze cui tocca ad una buona logica il prescrivere; usata poi quella foggia d' argomentare così saviamente, ella conchiude ad una minore o maggiore probabilità, e fino ad una probabilità somma, la quale ha forza grandissima a rapir l'assenso dell' animo, e difficilmente discernesi dalla piena certezza. Ma tuttavia ella non è certezza, riman sempre probabilità.

Passiamo ora a vedere quali siano le specie della certezza che abbiam chiamata *didascalica*.

Cotesta maniera di certezza suppone che colui che ce la comunica, la possegga egli medesimo, perocchè se ciò che sa nol sapesse con certezza, ma solo con probabilità, egli non potrebbe comunicarci che la probabilità che possiede, non mai la certezza che non possiede.

Or come può esser venuto in possesso della certezza egli stesso? — Può primieramente esserne venuto in possesso per comunicazione avutane da qualche altro suo maestro. — Ma e questo suo maestro. — Si dee finalmente venire a quel primo, il quale la si abbia acquistata non più per via didascalica, ma per mezzi logici o fisici, secondo il genere di certezza di che si tratta. Per gli mezzi fisici, egli potè acquistarsi la certezza fisica, la qual si riferisce sempre a qualche sussistente, o, volendo prenderlo per sinonimo di sussistente, a qualche *fatto*. Per gli mezzi logici, egli potè acquistarsi la certezza logica. Laonde, secondo queste due classi di certezza, si dee finalmente suddividere la certezza didascalica. Se per via didascalica noi veniamo a conoscere dei fatti, si chiama *certezza storica*; se poi veniamo a cono-

scere delle dottrine razionali, essa si chiama *dottrinale* o *dogmatica* (1). E colui che ce la comunica, se trattasi di cosa di fatto, dicesi *testimonio*; se poi trattasi di cosa di ragione, dicesi *maestro* o *dottore*.

Ora il testimonio, acciocchè sia autorevole, dee per lo meno non aver contro di sè veruna eccezione, per la quale si possa ragionevolmente dubitare ch' egli o non abbia la certezza di ciò che dice, o non la voglia, o non la sappia comunicare; ma quand' egli sia al tutto privo di eccezione, ciascun uomo si dee riputare un canale idoneo a comunicare questa certezza.

Il maestro poi, acciocchè possa comunicare la certezza dottrinale, non solo dee averla egli, ma darci certa prova di averla; cioè pel maestro si richiede più che pel testimonio, a dover esser canale di certezza.

Conciossiachè ogni uomo si dee supporre veritiere quando non v' abbia argomento che ci faccia dubitar del contrario; ma ciascun uomo non puossi suppor dotto; e sono necessarie a crederlo tale, delle prove positive di sua dottrina. Tuttavia ne' consigli morali la dottrina di un ecclesiastico è abbastanza provata quand' è universalmente tenuto per uomo savio e sopra tutto probo; giacchè la sua probità gl'impedirebbe di dare con ogni sicurezza un consiglio morale, s' egli ben certo non se ne tenesse. La sua *probità* dunque è prova della sua *veracità*, e la sua veracità è prova della sua veracità dottrina sufficiente a dar quel consiglio che gli si chiede.

Che se il testimonio che depone un fatto patisce qualche eccezione, egli non può più indurre che probabilità.

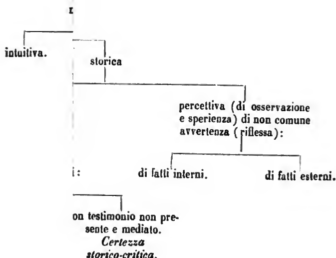
E quand' anco altri testimonî con lui convenissero, ma tutti singolarmente presi patissero qualche eccezione, non se n' avrebbe che una probabilità maggiore; una certezza non mai, fin a tanto che uno almeno de' testimonî privo di qual si voglia eccezione potesse tenersi per fededegno. Sicchè il consenso stesso de' testimonî non al tutto fededegni è meramente un calcolo di probabilità.

Ugualmente si dica se la notizia del fatto non venga comunicata da un solo testimonio immediato, ma da una serie di testimonî mediati, che si legano col primo immediato. La testimonianza sola del primo, supponendolo fededegno, e pervenendoci incorrotta in monumenti stabili, fa certezza; ma se, perita la prima testimonianza, noi non l'abbiamo che da un testimonio rimoto, ad aver la certezza si convien provare non solo fededegno quest' ultimo testimonio, ma tutta la serie de' testimonî, per le mani de' quali è passata fino a noi quella testimonianza, ed i documenti che la contengono. In tali casi il mezzo onde a noi vien data la certezza non sono semplicemente i *testimonî*, ma sono i *testimonî associati col ragionamento*, e questa certezza si chiama *critica*. Laonde la certezza storica dividesi nuovamente in due, l' una delle quali dicesi *storica* semplicemente o *storico-percettiva*, e l' altra *storico-razionale* o sia *critica*.

A riassumere poi tutto ciò che abbiamo detto intorno le diverse specie di certezza, gioverà la seguente:

(1) Se ricevendo la dottrina da un maestro, noi perveniamo non solamente a credere ai placiti della sua scuola, ma ben anche a intendere le ragioni delle sue dottrine, e per esse ragioni a persuadercene, la dottrina che ne acquistiamo dicesi *dottrinale* in quanto è creduta sull' autorità del maestro, e insieme *logica* in quanto noi ne veggiamo la certezza anche per logico argomento.

ERTEZZA



r
intuitiva.
storica
percettiva (di osservazione e sperienza) di non comune avvertenza (riflessa):
i:
di fatti interni.
di fatti esterni.
on testimonio non presente e mediato.
Certezza storico-critica.

ARTICOLO IV.

Continuazione.

Da quello che è detto può manifestamente conoscersi la differenza che passa fra la *certezza* e la *probabilità*.

Sono dati all' uomo diversi mezzi, co' quali egli può giugnere alla certezza. Qualunque sieno questi mezzi, la certezza che ne deriva, si fonda sempre in ultimo nella certezza logica intuitiva, cioè su de' principî forniti di una evidente e immutabile necessità, che sola può essere il saldo appoggio di ogni certezza.

All' incontro la *probabilità* ci è data quando il nostro ragionare non può ridursi e terminarsi in alcuno de' principî evidenti e per sè necessarî, ma solamente in qualche legge o principio che non induce necessità.

Tale è la legge preaccennata dell'analogia: « la cosa è avvenuta da gran tempo così, dunque seguiterà ad avvenir così ». Questo principio non è necessario, e però non è universale a tutti i tempi e a tutti i luoghi. Acciocchè avessimo un principio necessario e universale, noi non dovremmo solo conoscere quello che è stato per molto tempo; ma anche la cagione, per la quale quell' avvenimento è durato sì a lungo, o s' è costantemente rinnovato. Or questa cagione noi la ignoriamo; e induciamo la sua costanza unicamente dalla costanza dell' effetto. Ma l' effetto non ci dice altro se non che la costanza della causa è stata di tal grado da far durare l' effetto in futuro fin ora; non ci dice di più, non ci aggiunge mica che quella costanza sia di tal grado e natura da far durare l'effetto in futuro: questo lo congnietturiamo noi. Laonde quando noi argomentiamo per analogia, l'argomento va dalla causa all'effetto, ma non induce certezza, perchè la cognizione che abbiam della causa è difettosa e manchevole. Però la nostra conclusione ha solo quel grado di certezza, che ha la cognizione della causa da cui la induciamo.

Consideriamo un altro di quegli argomenti che producono una conclusione probabile, il che ci farà via meglio conoscere la differenza fra gli argomenti che conchiudono a certezza, e quegli che conchiudono a probabilità.

Sieno in una borsa novanta palle, dieci rosse e ottanta gialle. Egli è manifesto, che estraendo io una palla da quella borsa, è cosa probabile che me n'esca una gialla, ma non ne ho certezza, perocchè potrebbe uscirmene anche una delle dieci rosse. La mia previsione adunque sull' uscimento della gialla non è che probabile. E perchè? Per la ragione stessa che dicevamo, cioè perchè manca la cognizione piena e perfetta della causa di quell' avvenimento. Se io conoscessi tutte le circostanze che concorrono e determinano l'estrazione della palla, io preconoscerei con certezza qual palla sia per uscire. Così quando le palle fossero tutte gialle, io conoscerei a pieno la causa complessa che fa uscire una palla gialla, sapendo di certo, che in qualsivoglia modo la mano si metta nella borsa, l'effetto è determinato dal colore delle palle, sicchè ella non può estrarre che una palla gialla, perchè non ve n' ha dentro di altro colore; ma fino a tanto che vi hanno nella borsa palle di color diverso, la mano che entra nella borsa non è determinata pienamente a prendere più tosto la palla di un colore che quella di un altro. Dico, non è determinata rispetto a me, rispetto alla mia cognizione; perocchè in sè stessa (lasciam da parte l' arbitrio) è sempre determinata, essendovi certe cause e ragioni occulte, per le quali la mano si porta più tosto sopra una palla che sopra un' altra. Ma io non conosco queste cagioni fisiche ed efficienti determinatrici della mano, nè conosco il rapporto che esse hanno coi colori delle palle. Io dunque, costretto come sono di argomentare unicamente sopra i dati che mi sono noti, nel caso presente son limitato ad arguire la determinazione della causa, cioè de' movimenti della mano, dalla diversa proporzione fra il numero

delle palle gialle e quello delle rosse, la qual cognizione, come dicevo, non mi dà una notizia piena della causa che fa uscire quella palla che verrà estratta dalla borsa.

S' applichi la stessa dottrina a render ragione del perchè il consenso di più testimoni soggetti tutti a giusta eccezione non induca certezza, ma probabilità, grande quanto si voglia.

Io conosco l' accordo che fanno le diverse deposizioni di que' vari testimoni, e se questo accordo non potesse avere che una causa sola, cioè a dire la verità della deposizione, io dall'effetto, cioè dall'accordo de' testimoni indurrei con piena certezza la verità di ciò che depongono. Ma se quell' accordo può essere stato prodotto da qualche altra causa diversa dalla verità della loro deposizione, quest'altra causa possibile basta a far sì, che io non conosca appieno tutta la causa o sia il complesso delle cause che mossero quei testimoni a dar concordi testimonianze. E quindi essendo difettosa la cognizione mia della causa totale, non posso giungere a piena certezza, ma solo ad una probabilità, che è maggiore, quanto è più piccolo il difetto che ha la mia cognizion della causa.

ARTICOLO V.

Continuazione.

Ben sento che cosa avrà pensato seco medesimo il mio lettore scorrendo le cose precedenti intorno alle varie certezze.

Egli avrà pensato, che io allargo il campo della certezza più che non faccia uopo. Perocchè, così ragionerà, che vi sieno de' veri dati da natura, ne' quali l' uomo non può ingannarsi, questo facilmente s' intende dopo la dimostrazione data nel *Nuovo Saggio* (1).

S' intende parimente, che tutto ciò che si deduce per diritto ragionamento da que' primi veri, o che a que' primi veri, come a principî si riduce, sia immune da errore. Ma chi poi ci assicura che noi usiamo un diritto ragionamento? non siamo noi fallibili? non possiamo noi prendere errore financo nelle prime deduzioni che facciamo dalle ricevute sensazioni, come a ragion d'esempio, in giudicando che un corpo si muova, quando sta fermo, e quel che induciamo non è che un'apparenza di moto che c' illude per la relazione locale con altri corpi che veramente si muovono? Tutto ciò adunque, che non si contiene nella piccola sfera di que' veri, ne' quali la natura ci protegge da errore, non può aver mai *certezza*, ma solo una maggiore o minore *probabilità*.

Questa opposizione ha la sua verità; ma ella è falsa quando si spinge troppo innanzi, come fu fatto ne' tempi nostri (2).

In prima, vi ha qualche volta uno stato dell'animo umano, nel quale la verità delle conseguenze veduta limpidamente ne' principî, si fa evidente per modo, che la persuasione si sente a pieno sicura d' errore altrettanto quanto nell' intuizione delle stesse primissime verità.

Di poi, conviene distinguere la certezza che esclude la *possibilità dell' errore*, da quella che esclude l'*errore*, sebbene non la sua possibilità astratta.

Questa seconda si dee dire *certezza* quanto la prima, quantunque dalla seconda non sia rimossa al tutto una possibilità astratta dell'errore: e la ragione ond'essa si dee giustamente chiamar così si è 1.° perchè i mezzi da cui ella risulta sono per sè infallibili; 2.° perchè la possibilità dell'errore non nasce se non dal sapere in gene-

(1) Sez. VI, cap. VII.

(2) E fu questo il principio de' traviamenti dell' abate La Mennais.

rale che noi siamo *fallibili*, senza altra ragione particolare che ci faccia dubitare di quella certezza.

Quando questa semplice possibilità di errore, questo pensiero generale, che noi siamo fallibili, si voglia pur calcolare; io sono ben contento che si distingua una *certezza rigorosa* da una *certezza pratica*, o *normale*; e che si chiami *rigorosa* la certezza di quelle cose nelle quali la natura ci protegge da ogni errore; *pratica*, o *normale* la certezza di quelle che conosciamo con mezzi per sè infallibili, ma contro a cui sta la mera possibilità generale, che noi sbagliamo in usando di quelli.

Riman sempre, che questa *certezza pratica* sia sufficente a potere operar francamente senza alcun timor ragionevole di danno o di peccato; ond'anco fu chiamata *certezza morale*. Rimane ancora, il che dee notarsi, ch'ella si distingua intieramente da una *probabilità* qualsiasi, fosse anco somma.

Questa appellata da noi *certezza pratica* differisce dalla *probabilità* in questo, che quella si forma con de' mezzi per sè stessi infallibili; quando la probabilità si forma con de' mezzi che per sè non conchiudono infallibilmente.

Quindi se nella *certezza pratica* rimane qualche dubbio, questo è un *dubbio negativo*, conciossiachè non v'ha alcuna speciale cagione di temere d'inganno in essa, se non l'universale possibilità che ha l'uomo di sbagliare nell'uso de' mezzi della certezza, anco quando gli pare di non isbagliare al tutto; là dove nella *probabilità* sta contro un *dubbio positivo*, cioè una speciale ragione di temere che possa essere erronea la nostra conclusione.

Mi si permetta di confirmare queste osservazioni coll'autorità di un eccellente filosofo italiano, l'abate Valperga di Caluso; il quale scrive appunto, secondo noi molto sensatamente, così:

« Non conviene confondere delle questioni diverse. Può dimandarsi se v'abbiano « due verità, che persona non possa disconoscere; e degli strafalcioni, a cui non pos« sa pervenire nè lo sragionamento, nè la demenza. Ma non trattasi di ciò. Non vuol « restringersi la questione a un piccolo numero di principî incontrastabili, come a « ciascuno è l'esistenza propria, e a tutti, che una stessa cosa non può nello stesso « tempo e nello stesso senso essere e non essere. Si vuol anzi la certezza rispetto a « de' punti molto contesi. Se essa dee trovarsi là dove il fatto prova troppo bene la no« stra fallibilità, conviene ch'essa non sia già infallibile ».

« L'aggiunto *dubbioso* dee aggiungere qualche cosa al soggetto; ed egli non « significherebbe niente se significasse solo una semplice possibilità di dubbio, che « ha luogo sempre. Si faccia attenzione all'uso del parlare, e si vedrà che non si di« ce che una cosa è dubbiosa, se non allorquando si ha una ragione di dubitare di « quella, che sebben sia debole quanto si voglia, pure è una ragione particolare ap« partenente al caso, come è uopo acciocchè le possa convenire l'attributo *dubbioso*. « Non s'ignora già, che di tutto si può dubitare, e che nella nostra fallibilità ve n'ha « sempre una ragione buona o cattiva. Ma la questione » (di sapere se una cosa è dubbiosa) « non cade su questo dubbio; non ci si pensa; questa ragione generale, « straniera al soggetto di cui si parla, non entra assolutamente per nulla nell'inten« zione ordinaria di coloro che dicono una cosa esser dubbiosa. La ragione di dubi« tare di tutto, cioè la nostra fallibilità, è in noi; la ragione di chiamar dubbiosa « una cosa più tosto che un'altra dee trovarsi nella cosa. *Dubbioso* sarà dunque ciò « di cui vedesi qualche ragione particolare di dubitare; *certo* ciò rispetto a cui non « se ne vede nessuna ».

E poco appresso ancora: « L'attenzione che convien sempre fare a questa ragio« ne di dubitare, in quanto ella s'applica in particolare a ciascun caso, è tutt'altra co« sa dalla conoscenza che abbiamo della nostra fallibilità in generale; e una coscienza « riflessa dell'esame esatto e circospetto che si faccia d'una questione, guardandola « da tutti i lati, può assai bene rassicurarvi di aver tocco una certezza, se non infalli-

« bile, certo tale che cessa da voi ogni rimprovero. Talor anco la sensazione è « sì viva, la testimonianza delle memorie sì ferma e sì positiva, il ragionamento sì « chiaro e sì concludente, che in vano vorremmo noi dubitare; noi nol potremmo ».

« Ma egli è il solo dubbio *diretto* che ci è impossibile nell'atto di esaminare una « questione in sè stessa. Un dubbio *indiretto*, straniero alla questione, non può essere « in contradizione coll'evidenza di quella, appunto perchè è indiretto, e ad essa estra- « neo. Si suol dire « certo come due e due fanno quattro » : e tutta l'aritmetica è « certa egualmente a chi la sa. Tuttavia alla fine di luoghi calcoli, fatti e verificati « con tutta l'attenzione possibile, si scrive *salvo errore* » (1).

ARTICOLO VI.

Continuazione.

Ma desiderando io, che della difficoltà sposta nell'articolo antecedente non rimanga alcun'ombra, s'egli è possibile, nell'animo dei lettori, io mi continuerò a farvi più ampia risposta.

Si consideri dunque in prima, differenza grande che passa fra il *dubbio diretto* e il *dubbio indiretto*, di cui parla nel passo ultimamente allegato il Caluso.

Il dubbio indiretto nasce da una riflessione che si fa sulla soluzione della questione: il dubbio diretto è quello che nasce nella soluzione stessa della questione.

Ora se nella soluzione della questione, per quanto riguardisi da tutti i lati, non trovasi fondamento alcuno da dubitare, ch'ella sia rettamente disciolta ; non dovrebbesi più tosto considerare il dubbio indiretto per un timor vano, anzi che per un vero dubbio?

Intanto egli è certo, che gli uomini, fino a tanto che sono in sui primi passi del loro sviluppamento, e non eccedono la prima riflessione, pensano ed operano con sicurtà, e non sono ponto nè poco molestati dal dubbio indiretto, perocchè o veggono il vero, e se ne appagano, o nol veggono, e riman loro l'ignoranza senza il dubbio.

Ma quando la loro mente si leva a delle maggiori riflessioni, sorge nel loro animo il dubbio indiretto, o sia il timore di avere errato anche rispetto a quelle operazioni, nelle quali veramente non hanno errato. Or sarà questo dubbio indiretto o questo timore atto a far perdere all'uomo quella certezza che si avea fermissima prima di esso?

Tuttavia se vogliamo meglio vedere come meriti il nome di certezza non pur quella che abbiamo appellata *metafisica*, ma quella ancora che abbiamo appellata *pratica*, riprendiamo la definizione della stessa certezza. Noi abbiam detto, ch'ella è « un assenso fermo e ragionevole conforme alla verità ».

Questa definizione dimostra, che può darsi nell'uomo una vera certezza anche in molte parti del sapere, nelle quali la natura non ci protegge da errore; perocchè anche in queste parti può darsi e si dà continuamente, che « l'uomo assenta con fermezza, e assenta ragionevolmente », appunto perchè assente in conseguenza dei mezzi per sè infallibili di certezza, e che il suo assenso sia conforme alla verità. Dato dunque questo assenso, non v'ha egli nell'uomo tutte le condizioni che si richieggono a costituire la certezza?

— Ma si replica : « L'uomo non è infallibile, perciò il suo assenso può essere un inganno ». — Sia pure ; ma il solo *potere ingannarsi* non toglie la certezza, purchè non s'inganni veramente. Dire che l'uomo può ingannarsi, è quanto dire che l'uomo

(1) *Principes de Philosophie pour des initiés aux mathématiques, par M. Valperga-de-Caluso, membre de la Légion d'honneur, etc. Turin* 1811. *Au palais de l'Académie, par Vincent Bianco.*

può non avere la certezza. Ma se di fatto egli ha la certezza, niente vale che possa non averla; perocchè la questione tende a sapere se l'abbia o non l'abbia; non a sapere se possa non averla. Ogni uomo adunque, il quale, avendo fra mano uno di que' mezzi di certezza che dicemmo per sè infallibili, dà tosto semplicemente e fermamente il suo assenso, ha la certezza di fatto. E questo succede agli uomini semplici e retti, e massimamente a quelli, come dicevamo, che non sono saliti a una riflessione elevata.

L'esagerar dunque che si fa la possibilità che ha l'uomo d'ingannarsi, diventa ben sovente eccessivo; diventa tale tutte le volte che questo riflesso rende l'uomo incontentabile, e gli toglie di quietarsi e di riposare nella verità che gli si offre a vedere: sicchè viene il suo assenso a vacillare. La quale esagerazione e vano timore, è quello che condusse non pochi uomini allo scetticismo.

L'uomo è fatto per la verità; l'uomo ha ed usa di mezzi per sè infallibili di conoscere la verità. Che rimane? — Sol ch'egli, ogni qualvolta è in possesso di questi mezzi, vi aderisca semplicemente e tranquillamente senz'altre riflessioni cavillose: ecco la certezza formata. — Ma può ingannarsi, si torna sempre a ripetere: — Si, può ingannarsi in generale, ma non nel caso descritto; può ingannarsi, ma sol quando si lascia dominare soverchiamente da questo timore d'ingannarsi, che gli toglie la fermezza dell'assenso che pur egli dee dare, e che darebbe senza questo timore alla verità che gli sta presente: può ingannarsi, ma quando egli invece di dar l'assenso ai mezzi ch'egli possiede della certezza, si crea *volontariamente* degli errori, o confonde i mezzi che a lui danno la probabilità, coi mezzi che a lui danno la piena certezza (1).

ARTICOLO VII.

Continuazione.

E quest'ultima riflessione è quella che finisce di abbattere la difficoltà proposta.

Perocchè noi distinguemmo già l'errore *volontario* dall'*involontario*: e vedemmo, che campo estesissimo abbia l'efficacia della volontà umana nella generazione dell'errore (2).

Vedemmo, che l'uomo che abbia retta la volontà non può ingannarsi di error formale; può sol cadere in qualche error materiale, il quale non è propriamente errore. E però la fallacità umana che si esagera dagli scettici e di che si abusa a vantaggio del loro sistema, esaminata intimamente, trovasi, che non è altro che la *fallacità stessa della volontà umana*, e che perciò l'uomo che ha la volontà diritta, e che non ama menomamente l'errore, nè sè stesso, anzi nient'altro che la schiettissima verità, giunge facilmente alla certezza, a quel modo medesimo, onde, volendo esser virtuoso, giunge alla virtù. E come il potere che ha l'uomo di rendersi virtuoso non toglie a lui la possibilità di esser vizioso, se vuole; così l'aver la certezza alle mani nol rende infallibile di modo che non possa ingannarsi se parimente il vuole: in una parola egli può ingannarsi perchè può amare qualch'altra cosa diversa dalla verità, perchè può entrare qualche disordine ne' suoi affetti, disordine che non ha luogo se non a condizione che la volontà sua vi acconsenta. Senza di questo le sue potenze sono rette, e ciascuna rispetto al proprio oggetto infallibile.

(1) Perciò sant' Agostino non dubita di dire, che in ciò che vede l'intelletto non si dà errore. *At vero in illis intellectualibus visis non fallitur (homo): aut enim intelligit, et verum est; aut si verum non est, non intelligit: unde aliud est in his errare quae videt, aliud ideo errare quia non videt.* S. August. De Genesi ad litt. L. XII, C. XXV, 52.

(2) *N. Saggio* ec. Sez. VI.

Riferendo adunque tutte queste dottrine sulla certezza a dar chiarezza alla regola morale che abbiam proposta, possiamo conchiuder così:

Se noi siamo intimamente persuasi di aver la certezza che un' azione sia lecita, e se questa persuasione non è un errore preso da noi a cagione de' nostri mali affetti, noi possiamo sicuramente operare. Ma se noi siam dubbiosi che quell' azione sia lecita, benchè la sua liceità ci sembri probabile, non possiamo operare fino a tanto che non ci siamo certificati della sua liceità: ben inteso però, che quel grado di dubbio che ci toglie dal chiamarci pienamente certi di liceità di quell' azione, non sia semplicemente il pensiero generale della fallacità umana, perocchè questo non basta, come dicemmo, a rendere incerta una sentenza; e che non sia nè pure un semplice timore spoglio di motivi razionali, perocchè questo, se non vi acconsente la volontà e muove la facoltà del giudizio a giudicare secondo esso, non ha per sè alcuna virtù d' infermare la certezza e di diminuire l' assenso razionale che sta nel fondo dell'animo nostro, come vedemmo avvenire spesso negli scrupolosi.

Che se cedendo l'uomo a un timore irrazionale, che per lo più si suscita in chi soffre una grande mobilità di nervi all' apprensione della sola possibilità del male cangiata dalla fantasia in probabilità, e se dato corpo all' ombra, aggiunge un giudizio e si persuade avervi la colpa dov' ella non v' è, nasce allora quella coscienza scrupolosa, che già dicemmo doversi deporre pria di operare.

ARTICOLO VIII.

La gravità del peccato quando si opera in dubbio della liceità dell' azione, è proporzionata al grado di probabilità da noi assentita dell' illiceità della medesima.

Laonde se v' ha incertezza sulla liceità e illiceità dell' azione, non si può operare, e operando si pecca. — Ma qual' è la natura del peccato che si commette?

La *specie* è determinata dalla qualità dell'azione di cui si tratta, considerata sotto aspetto di azione morale.

A calcolarne poi la *gravità* e la malizia, convien aver riguardo, oltre all' altre circostanze, anche al grado maggiore o minore di probabilità da noi appresa e assentita dell' illiceità dell' azione: perocchè, come è cosa certa esser maggior peccato il porre una azione che sappiamo essere illecita certamente, che non sia il porre un' azione che sappiamo essere illecita dubbiamente; così egli è manifesto, che quanto sono maggiori i gradi di probabilità che noi abbiamo per l' illiceità dell' azione, tanto più gravemente pecchiamo ponendola; e quanto sono questi gradi minori, e più quelli della sua liceità, tanto pecchiamo men gravemente: di che avviene, che se noi non avessimo se non un tenuissimo grado di probabilità per l' illiceità, tenuissimo sarebbe il nostro peccato, sebben peccato. Che se quel grado per la tenuità sua io nol considero, e do il mio pieno assenso alla liceità dell' azione, come s' ella fosse indubitatamente certa, il mio sarà un peccato veniale d' inconsideratezza, e non più.

CAPITOLO III.

QUESTIONE SECONDA. — IN QUAL MANIERA POSSO DEPORRE L'INCERTEZZA SULLA LICEITÀ DELL'AZIONE, E COSÌ FORMARMI LA COSCIENZA. — DEL CASO CHE IL DUBBIO CADA SULL'ILLICEITÀ INTRINSECA DELL'AZIONE.

ARTICOLO I.

Si conferma di nuove prove la dottrina esposta nel capitolo precedente.

Fino a tanto ch'io sono incerto se la mia azione sia lecita o no, io non posso porla.

Questa proposizione nasce dal principio, che io sono obbligato di conservare il debito ordine negli oggetti della mia stima e del mio affetto.

Ora fra tutti gli oggetti buoni, l'ottimo è il morale: anzi il bene morale è veramente il solo bene, vero bene, essenziale e perfetto bene. Vada dunque ogni cosa, debbo io dire; ma non fia vero che io m'esponga mai e poi mai al *pericolo* di perdere il bene morale, per voglia che m'abbia di conseguire qualche altro bene, che rispettivamente al morale è falso, illusorio, vero male. Prima di tutto io debbo dunque mettere in salvo l'onestà morale, e salva questa, ho solamente il diritto di operare.

Per il che dice il salmo: « Tu hai comandato che i tuoi comandamenti fossero « oltre modo custoditi » (1). E nel libro della Sapienza è scritto: « Io la preposi (la « sapienza) a' regni ed alle sedi, e un nulla io stimai le ricchezze al suo paragone: « Nè a lei paragonai la pietra preziosa: conciossiachè tutto l'oro a paragon di lei è « piccola arena, e l'argento a petto suo si valuterà per fango. Io l'ho amata più del« la salute e della bellezza, e proposi a me stesso di averla in conto della mia luce, « perocchè il suo lume è inestinguibile » (2). E dice il santo che in quel luogo favella, che questa « sapienza », che è l'onestà e la virtù, lo precedeva; il che viene a dire, che metteva l'innocenza in capo a tutte le sue azioni, non ponendo alcun atto se prima non avesse consultato quella sapienza, e trovatolo con quella in concordia: del che gli venne poi dietro anco l'abbondanza degli altri beni (3).

ARTICOLO II.

Si dichiara meglio lo stato della seconda questione.

Ma se io non posso porre un'azione, dell'onestà della quale non son ben certa; se io prima di operare debbo, per conseguente, avermi formata una coscienza, la qual mi dica, che con ciò che fo non pecco, nè mi spongo a pericolo di peccare; come potrò io formarmela questa coscienza, come rimuover da me questa incertezza?

Qui entra appunto la famosa dottrina de' *principi riflessi*, dottrina considerata scientificamente, di gran momento; perocchè, come ho già osservato più sopra, con essa lo spirito umano fece un gran passo innanzi, salendo da un ordine di riflessione ad un altro più elevato. Egli può ben dirsi che un passo cotale produsse una specie di crisi scientifico-morale dell'umanità, di guisa che in una storia filosofica delle scienze morali, i nomi di Medina e di Tirillo saranno sempre mai famosi, e costitui-

(1) Ps. CXVIII.
(2) Sap. VII.
(3) *Venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa, et laetatus sum in omnibus: quoniam* ANTECEDEBAT ME ISTA SAPIENTIA. Sap. VII.

ranno delle epoche scientifiche. Ma questo ancora non fu inteso; e però que'nomi sono ravvolti e confusi colla turba degli altri moralisti (1).

Intanto noi dobbiamo esaminare questa dottrina importantissima de' *principî riflessi*; co'quali si sostenne potersi render certo dell'onestà dell'azione un uomo che prima ne era incerto.

Ecco dunque la questione: Può egli darsi, che avendovi alcuno, il quale prenda tra due, nè sappia se l'azione che vorrebbe porre sia lecita o no, egli possa mediante un principio riflesso assicurarsi intieramente e persuadersi che quell'azione gli sia certamente lecita?

Per rispondere a tal dimanda gravissima, conviene prima di tutto che noi poniamo alcune verità indubitate ed evidenti, dalle quali possano muovere i ragionamenti che ci debbon condurre allo scuoprimento della risposta desiderata.

Ora primieramente è certo, che se io dubito di peccare ponendo un'azione, mi sarà sempre lecito l'esaminare il mio stesso dubbio, per conoscere « se esso è prodotto da motivi validi o no, se è ragionevole o no », che è appunto la forma in che fu proposta più sopra tale questione.

In secondo luogo è del pari certo, che se dall'esame riflesso che farò del mio dubbio, io rileverò che io non ho alcun motivo valido di dubitare, ma il dubbio mi nasce da qualche timor vano, o da un falso ragionare; io potrò e dovrò deporre il mio dubbio, e liberamente far quell'azione, che mi s'è resa certa mediante questa nuova riflessione sul dubbio che m'ingombrava l'animo.

In terzo luogo è pure chiaro e manifesto, che se mediante quella riflessione, invece di conoscere quell azione esser lecita, mi si risolve anzi il dubbio nella certezza di sua illiceità, io non posso più porre senza peccato quell'azione.

In quarto luogo finalmente, rimane ancora fuori di dubitazione, che se le mie riflessioni, colle quali io metto a nuovo esame il mio dubbio, non riescono a darmi alcuna chiarezza, ma mi confermano l'animo nella incertezza di prima; io non posso in alcun modo lecitamente operare.

Da questi principi assai semplici, ma inconcussi, ne viene la conseguenza, che « se vi ha qualche principio riflesso, il quale possa mutarmi lo stato dell'animo, e da incerto rendermi certo circa l'onestà dell'azione, questo principio dee esser tale che mi faccia apparire il mio dubbio insussistente e non solido, fondato solo in qualche falsa e vana mia supposizione ».

(1) Contro a'nemici del probabilismo milita un pregiudizio gravissimo, e questo si è, che essi sostengono trattarsi di una questione a sciogliersi facilissima. Ignazio Camargo (*Praef.*) sostiene *difficultatem istam nullum studium et improbum simul exigere: nullum —, ut quisque veritatem sibi comperiat: ad hoc enim sufficit, si animo expedito et sincero oculos in quaestionem conjiciat; improbum vero, ut possit alios convincere artificiosis ac inextricabilibus Probabilismi laqueis innexos*. E a tal sentenza pienamente assente il Patuzzi (*Trattato della Regola prossima delle azioni umane nella scelta delle opinioni*, Tom. I, P. I, c. 1). Or quando una questione in sè stessa difficile vien dichiarato facilissima, può dirsi senza temerità di giudizio, che ella non fu intesa. All'incontro i probabilisti ce lo presentano come difficile assai. L'Esparza la chiama *difficillimam et abstrusissimam inter omnes quaestiones de moribus, seu speculativas seu practicas*; il Cardenas *rem obscuram et valde metaphysicam, quae multas subit reflexiones mentis*. E il Perillo non dubita dichiararla un mistero impenetrabile a quanti dotati non siano di straordinaria acutezza e perspicacia di mente. Queste dichiarazioni dimostrano che il *nodo* fu ben veduto da'probabilisti. Ma ne viene forse, che essi l'abbiano anche sciolto bene? Questa non sarebbe conseguenza diritta: altro è il vedere la difficoltà d'una questione, altro il poter vincere questa difficoltà: quello è il primo passo, questo il secondo. Di solito accade, che chi propone una questione nuova e difficile, non sia chi la scioglie: anzi i secoli stessi si dividono i due gran lavori, e per lo più le questioni importanti compariscono in un secolo, e si risolvono poi solamente ne'secoli posteriori. Convien prima aver molto errato; conviene aver tentato lungamente il guado; conviene aver date molte soluzioni false o imperfette, innanzi di rinvenire la vera o la completa. Intanto facciam giustizia: non si può negare a'probabilisti il merito scientifico di aver proposta una questione sì importante e sì nuova nel mondo.

Di che prende molta luce, come a me pare, lo stato della questione. Perocchè agevolmente già si conosce, che a vedere se v'abbiano de' principi riflessi atti a torre l'incertezza dell' animo, conviene esaminare « se v'abbiano de' principi riflessi atti a farmi conoscere che il dubbio, ch' io m'avea di peccare operando, era vano ed insussistente », cioè fondato sopra motivi che non potevano indurmi ragionevolmente nell'animo tale incertezza.

Cerchiamo dunque tosto se tali principi aver vi possano veramente. E prima cominciamo dal considerare que' casi « ne' quali valer non possono, anzi sarebbe una contraddizione il supporlo ».

ARTICOLO III.

Si comincia a rispondere alla seconda questione, provando, che se il dubbio dell' illiceità dell' azione nasce dall' intrinseca natura dell' azione stessa, questo non si può torre se non persuadendosi che l'azione è intrinsecamente onesta.

Osservo dunque, che il motivo che mi fa dubitare non forse una data azione sia illecita, può venirmi da due fonti, cioè o dall' intrinseca natura dell' azione stessa, o da qualche causa esteriore.

Ora egli è manifesto, che se con una riflessione io posso sciorre un tal dubbio e dimostrarlo a me medesimo vano, conviene che, quanto al primo caso, io dimostri che non v' ha nell' interiore natura dell' azione quella reità che io supponevo o che temevo; e quanto al secondo caso, che quella cagione esteriore, per la quale io temevo non forse quell' azione fosse illecita, non ha virtù di rendermela veramente illecita: di guisa che la riflessione dee sciormi il dubbio là dove il fondamento del dubbio si trova, o giaccia esso nella natura stessa dell' azione, o fuori della medesima.

Di qui viene a mio parere un bellissimo ed evidentissimo corollario, il qual si è, che « ove il dubbio cada sull' illiceità intrinseca dell' azione, non varrà a sciorre un tal dubbio nessuno di que' principi che risguardano solamente le cause estrinseche all' azione stessa ».

Le leggi poi sono cause estrinseche dell' azione; e però i principi tratti dalla condizione delle leggi non possono valere a sciorre il dubbio intrinseco all' azione.

Fra tali principi proposti da' più celebri moralisti, principalmente si contano i seguenti:

1.° Una legge dubbia non obbliga; ovvero, la legge incerta non produce una obbligazione certa.

2.° È migliore la condizione del possidente; e però se possiede la libertà, questa dee mantenere il suo diritto contro la legge; e viceversa, se possiede la legge, questa convien chè prevalga.

I quali due principi ritornano ad un principio solo; perciocchè il possesso della libertà (1) non sarebbe, quando la legge fosse certa, di guisa che legasse la libertà.

Questi principi se sono applicabili in altri casi, non sono certo applicabili in quelli

(1) V'ebbero alcuni Teologi i quali biasimarono l'uso di questa parola *libertà* introdotta nella questione del probabile. Una tal censura non è ragionevole, essendo l' uso di quella parola autenticato dalla divina Scrittura. Ecco un passo di san Paolo nel quale appunto trovasi adoperata: *Si quis autem dixerit: hoc immolatum est, nolite manducare propter illum qui indicavit et propter conscientiam, conscientia autem dico non tuam sed alterius. Ut quid enim* LIBERTAS *mea indicatur ab aliena conscientia* (I. Cor. X, 28. 29), dove *coscienza* è adoperata a contrapposto di *libertà*, per *coscienza della legge* che forma il legame stesso della coscienza. Ved. pure I. Cor. VII, 37; e Jac. II, 2.

ne' quali il dubbio cade sull' *intrinseca malizia* dell' azione; perocchè suppongono distinta la legge dall' azione; la qual legge, ogni qual volta si considera come esteriore all'azione, è quella che proibisce l'azione e così la rende mala quando non sarebbe mala per sè stessa, contro il supposto.

E veramente, dicendo io: « la legge certa obbliga, e la legge incerta non obbliga », io vengo a significare che « la legge certa mi rende illecita l' azione, e la legge incerta non me la rende illecita, ma me la lascia lecita ». Si suppone adunque che il ragionamento riguardi tali azioni che possano essere or lecite ora illecite, e non mai azioni illecite per sè stesse; si suppone che le azioni di cui si tratta sieno lecite non venendo vietate dalla legge della cui esistenza si dubita, illecite venendo vietate dalla legge medesima. Pigliasi dunque la legge come un principio al tutto distinto ed estraneo all' azione; la quale dà all' azione una qualità, che non ha per sè stessa. Dunque un tal principio non varrà tutt' al più che per quelle azioni, che essendo per sè certamente lecite, possono dalla legge esser rese illecite; non varrà che per una legge positiva ed esterna: all' incontro quando il dubbio cade sulla malvagità intrinseca dell' azione, e non sul sapere se v' abbia sì o no una legge che essendo l' azione onesta la renda inonesta vietandola, quel principio non avrà alcuna forza; perocchè nella sua stessa enunciazione egli mostra supporre che per sè l'azione sia certamente onesta.

Il simigliante dicasi del secondo principio. Dimandasi se possegga la libertà o la legge; e dicesi, che possedendo la libertà, non v'è obbligo di stare dalla parte della legge. Ottimamente. Ma qui si suppone che la libertà possegga antecedentemente alla legge; questo caso non può avvenire se non trattandosi di azioni per sè oneste, e di leggi positive. E veramente non si tratta di sapere se la legge proibisca un' azione; ma si tratta di sapere se una data azione è intrinsecamente mala. La questione versa dunque su questo appunto, di sapere se la libertà, prescindendo dalla legge, possegga sì o no; perocchè se l' azione è intrinsecamente mala, la libertà non possiede eziandio che non v' avesse in contrario alcuna legge positiva: conciossiachè possedere la libertà nelle cose morali, non vuol dir altro se non potere la libertà operare lecitamente, e operare lecitamente vuol dire operare un' azione lecita. Si suppon dunque che l' azion sia lecita, fin a tanto che la legge non la renda illecita.

Se dunque dubitasi se l' azione sia illecita indipendentemente da una legge distinta da lei, la supposizione non ha più luogo. E come è incerta la liceità intrinseca dell' azione, così medesimamente rimane incerto il possesso della libertà: il principio dunque del *possesso* non è applicabile.

Ciò posto, è da tenersi, che fino a tanto che è dubbio il possesso della mia libertà, io non posso operare, perocchè operando, io mi esporrei a usare d' un diritto ch' io non ho; libertà incerta, non è libertà; questa incertezza la distrugge, perocchè non ci ha libertà di operare, dove io non so se operando, trapasso forse i limiti del mio diritto. E questo ci dee pur esser consentito da ogni fautore ragionevole dei princìpi riflessi; essendo sentenza comune di tutti i recenti difensori di tali principi, che « colui il quale è praticamente dubbio circa qualche azione, dee per fermo, pri« ma di operare, deporre il dubbio mediante un principio CERTO o sia riflesso del« l' onestà di quella azione » (1); e riprovandosi oggimai da tutti quel principio, che fu pur fonte di un miserando lassismo, messo in campo da' probabilisti d' altri tempi, che *qui probabiliter agit, prudenter agit* (2). Certo se il principio riflesso

(1) Ligorius, de Consc. n. 24.

(2) *Ad licite operandum sola non sufficit probabilitas, sed requiritur moralis certitudo de honestate actionis, juxta illud D. Pauli (ad Romanos* XVI, 23): « *Omne quod non est ex fide peccatum est* ». *Dicitur* ex fide, *nempe ex* CERTO *dictamine conscientiae, ita ut homo in sua conscientia persuasum sibi habeat quod agendo recte agat, pro ut explicat illud* ex fide *s. Chrysostomus, s. Ambrosius et alii cum D. Thoma* (De verit. XVII, 3). *Propterea in*

lascia in dubbio se io sia libero si o no di operare, se l' azion mia sia o no incolpabile; egli non è uno di que' principi *certi*, che distruggono il dubbio cadente sull'onestà dell'azione, durante il quale non è mai lecito di operare.

ARTICOLO IV.

Si risponde all' obbiezione tratta dall' oscurità della legge naturale.

Nella maniera però di vedere di alcuni può nascer dubbio contro quanto abbiamo fin qui esposto.

Cotesti possono dirmi : « Voi ci parlate di azioni intrinsecamente malvage: ma potete voi discernere quali sieno queste azioni ? non è la vostra ragione labile e fallace ? è ella sufficiente la ragion vostra a conoscere questa malizia interna delle azioni per modo, che la sua cognizione produca all' uomo una obbligazione » ?

Ciascuno s' accorge che qui si tocca la celebre questione agitata fra il P. Giovan Vincenzo Patuzzi, e l' illustre Vescovo di sant' Agata de' Goti, circa la promulgazione della legge naturale.

Il Patuzzi diceva, che la legge naturale obbliga l'uomo anco indipendentemente dalla legge positiva divina, essendo ella sufficientemente promulgata col lume di ragione.

Il Lignori negava, che fosse promulgata sufficientemente col solo lume di ragione, di che conchiudeva, che non potea obbligare senza che vi s'aggiungesse la legge divina; perocchè una legge dubbiosamente promulgata è dubbia; e una legge dubbia non obbliga. « La ragion naturale che nasce dalla natura dell'uomo, così scri-« ve il Santo, ella — è oscura, maligna e fallibile; tanto più che al presente la natura « umana trovasi corrotta dal peccato, ond'è rimasta all'uomo ottenebrata la mente. « E perciò quella ragion naturale, che nasce dalla sua natura, non può essergli re-« gola per le sue azioni morali ; e pertanto è stato necessario che Iddio, per farlo « certo di quel ch' egli dee fare o fuggire, l' illuminasse con suo lume particolare, « certo, ed infallibile : e questo lume gliel' imprimesse e promulgasse come sua « legge » (1). Il qual *lume particolare*, di cui qui parla il sant' uomo, diverso dalla ragion naturale, non potrebbe esser altro se non il lume della rivelazione, e quello interiore della grazia. Perocchè se per quel *lume particolare* intendesse la stessa *ragion naturale*, nulla se ne caverebbe dal suo ragionamento, conciossiachè verrebbe a dire, che « la ragion naturale non obbliga se non vi ha il particolar lume della ragion naturale ».

E veramente egli sembra che il sant' uomo in certi luoghi sostenga la strana sentenza, che nello stato di natura pura l' uomo non avrebbe obbligazione morale!

S' odano le sue parole :

« Rispondiamo, se Dio non avesse elevato questo diritto (naturale) ad esser « sua legge, l' uomo in altro stato, cioè nello stato della natura pura (che certa-« mente era possibile, come sta dichiarato dalla Chiesa contro Baio, che lo negava), « sarebbe restato senza vera legge strettamente obbligante. Egli replicherà, che in « tale ipotesi sarebbe stato l' uomo obbligato a vivere secondo il diritto della sua na-« tura. Ma noi replichiamo, che questo suo diritto, non essendo avvalorato dall' au-« torità, non avrebbe mai potuto esser per l'uomo legge obbligante, come di sopra « si è provato ; onde in fatti l' uomo sarebbe restato senza legge. Il dire poi, che in

praefata dissertatione falsum reputari effatum illud commune inter probabilistas, nimirum, « Qui probabiliter agit, « prudenter agit ». Ligorius, De Conscientia, morale systema, etc.

(1) Appendice alla quarta Apologia, n. 3.

« quello stato avrebbe dovuto l'uomo ubbidire alla ragione dettatagli dalla sua na-
« tura, non sappiamo come possa sostenersi, mentre, come ben dice il Finetti, — la
« ragione è facoltà propria dell'uomo, onde lo stesso uomo sarebbe stato insieme
« suddito e superiore a sè stesso (1); e perciò il diritto naturale, risultante dalla na-
« tura umana, non potea mai obbligare l'uomo con vera obbligazione. Lo stesso no-
« stro autore confessa in più luoghi, che quel suo diritto nascente dalla natura non
« è vera legge; — se dunque tal diritto di natura non è vera legge, non può certa-
« mente indurre vera obbligazione » (2).

Questa opinione è veramente strana, e a mio parere affatto erronea.

Se si dice che il *diritto naturale* separato da ogni rivelazione soprannaturale non sia legge *positiva*, questi non incorre difficoltà ad ammettersi; dicendosi appunto legge naturale, perchè non è *positiva*, cioè non è legge promulgata con segni esterni, ma col lume interno della ragione che nella natura degli enti percepiti mostra ed induce ciò che a ciascuno di essi si aspetta.

Se si dice che il *diritto naturale* senza la rivelazione positiva non merita il nome di legge, questo può passare, ove si voglia restringere il significato della parola *legge* per modo, che con essa non si esprima già un principio obbligatorio qualsiasi, ma solo una legge esterna e positiva.

Se si dice che il *diritto naturale* non si conosca sempre per una manifestazione della *volontà* di Dio, presa questa volontà come il principio de' decreti arbitrari di Dio; ciò si può concedere in quelli che non conoscono che la parola di Dio significa anche la stessa eterna verità sussistente, ma intendono per la parola di Dio solamente un essere onnipotente, causa efficiente dell'universo.

Se si vuol dire ancora, che i trasgressori della legge naturale, supposto lo stato di natura pura, non avrebbero avuto a castigo se non delle pene naturali, cioè delle pene assai minori di quelle che son destinate a chi offende Iddio conosciuto come legislatore nell'ordine soprannaturale, a cui propriamente spetta ciò che si chiama nel linguaggio delle Scritture la *perdizione dell'anima*, ciò si potrà del pari sostenere.

Ma dopo di ciò, se si dice che il *diritto naturale* non contenga in sè un'intrinseca forza obbligatoria indipendente da una positiva rivelazione, ciò è certamente un errore ed un error gravissimo.

Se intendesi dire altresì, che il *diritto naturale* non mostri in sè qualche cosa di divino, di maniera che egli non sia una cotal manifestazione della volontà di Dio almen come *natura*, se non come *arbitrio*, una manifestazione di Dio come *verità* eterna, come ordine immutabile, se non come *volontà libera*, di guisa che non meriti veramente il nome che gli vien dato da'Padri, di *partecipazione della legge eterna*; questo è parimente un errore estremamente grave.

È un errore il negare, contro la dottrina costante de' Padri, a'principi del diritto naturale le qualità e l'autorità divina; perocchè, come io ho mostrato in più luoghi, il diritto naturale riducesi tutto al rispetto prestato alla *verità*, al riconoscimento dell'*essere*: e la verità, e l'essere è immutabile ed eterno. L'*essere ideale* o verità, principio sommo delle leggi non meno naturali che positive, è cosa infinitamente superiore all'uomo e a tutte le nature, egli è universale e necessario come è Dio stesso, perocchè è veramente un'appartenenza dello stesso Dio.

(1) Questo falso ragionamento del Finetti è conseguenza di quel *soggettivismo*, che tanto guasta le moderne filosofie. Io ho già dimostrato, che sebbene la ragione « sia facoltà propria dell'uomo », tuttavia il *lume* della ragione non è cosa che appartenga all'uomo, ma è dall'uomo distinta, cosa infinitamente maggiore dell'uomo, al tutto divina; e indi è che procede l'obbligazione morale che s'impone all'uomo. L'uomo non è dunque « insieme suddito e superiore a « sè stesso »; ma egli è suddito e inferiore a quel lume che gli risplende dinanzi, e che *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, e che non è l'uomo. — Ved. *Principi della scienza morale*, c. I, art. IV.

(2) Appendice alla IV Apologia, n. 12.

È ancora un errore il dire, che la VERITÀ a cui riducesi tutto il diritto, non inchiuda l'obbligazione di venir riverita, amata, ubbidita, se non aggiungendovisi una legge positiva; perocchè egli è assurdo e contradditorio l'argomento, onde il Finetti vuol provare che non si dà obbligazione senza un superiore, e che la ragion naturale non è superiore all'uomo (1). Conciossiachè primieramente è falso, per dirlo di nuovo, che nell'uomo non v'abbia un lume superiore all'uomo; quando altro è la ragione, facoltà che è un elemento dell'uomo stesso; altro è il lume della ragione o sia la verità, la quale risplende nell'uomo, ma non è l'uomo, anzi è quello che all'uomo comanda (2). Di poi mi si dica, se fa bisogno un superiore che mostri la sua volontà, acciocchè v'abbia una vera obbligazione per l'uomo, ond'è che io debbo conformarmi a questa sua volontà? Si risponde, la ragione di ciò si è che egli è a voi superiore. Sia dunque; sia che io debba rispettare e ubbidire la volontà del superiore; ma chi mi dice che il superiore meriti da me rispetto, che la sua volontà debba essere a me legge inviolabile? Certo non altro che il lume della ragione. Se io dunque prima non credo e non ubbidisco al lume della ragione, non posso credere nè ubbidire a nessun superiore; non posso essere ossequioso alla legge positiva, se prima non sono alla legge razionale: la legge razionale è quella che mi sottomette alla positiva, la qual non trae la sua forza se non da un dettame precedente di essa legge razionale.

Ma lo stesso beato vescovo non vorrebbe certo sostenere le conseguenze de' suoi principî circa la nulla obbligazione del diritto naturale separato dalla rivelazione; e perciò appunto bene spesso non è coerente del tutto con sè medesimo.

Chi non vede che giacerebbe un'incoerenza fino nel nome di *diritto* o *legge naturale* se questa non obbligasse? perocchè il dire che v'ha un *diritto naturale* o una *legge* che non induce *obbligazione*, è un dire che vi ha *diritto*, e che non vi ha: diritto ed obbligazione sono due cose delle quali l'una rientra nell'altra.

Di poi, lo stesso sant' Alfonso riconosce, che vi sono delle azioni *intrinsecamente buone*, e delle cose *intrinsecamente cattive*, di guisa che data l'esistenza dell'uomo e l'ordine presente, la legge naturale non poteva esser altra da quella che è (3). Ora perchè, domando io, alcune azioni sono intrinsecamente buone, ed altre intrinsecamente cattive? Perchè Iddio dovea *necessariamente* comandare o permettere le prime, proibir le seconde? Perchè la legge naturale voluta da Dio non è arbitraria, dato l'uomo e l'ordine presente di cose? Se la legge non è per una *volontà arbitraria* di Dio, perchè sarà ella, se non per un ordine intrinseco che hanno le cose, ordine che di natura sua esige di essere dagli uomini rispettato e custodito,

(1) *Cum ratio auctoritate careat, quae superioris propria est, potest ad agendum allicere, non vero obligare, seu libertatem limitare: quod a superiore unice praestari posse, videtur per se manifestum: quis dixerit, rationem esse homine superiorem, cum libertas sit propria illius facultas?* De principiis univ. nat. et gent. T. II. C. X, c. 6.

(2) La tradizione ecclesiastica distingue la potenza della ragione dal principio che la illostra, come la lucerna dal lume di cui abbisogna per illuminare. *Sicut lucerna*, dice uno scrittore antico, *per se non lucet, sed aliunde accipit lumen: ita intellectus interior non videt quae recta sunt, nisi a tua luce*. Remigius Antisiodorensis in Ps. XVII, nel T. XVI della Biblioteca Maxima.

(3) « Le azioni comandate o vietate dalla legge divina naturale sono intrinsecamente buone o male, perchè sono comandate o vietate *necessariamente* da Dio. Mi spiego: l'esistenza dell'uomo pende già dalla volontà di Dio creante; ma posto che Dio voleva ch'esistesse l'uomo, dovea *necessariamente* dargli le leggi *adattate* alla di lui natura. Iddio creò l'uomo ragionevole, acciocchè lo servisse in questa terra, e così si meritasse la vita eterna; onde dovè necessariamente dargli la norma, secondo cui lo servisse, che fosse insieme conforme alla sua divina santità, e adattata alla natura umana. E pertanto, essendo stata la legge *necessariamente* conforme alla santità di Dio, da ciò nasce, che tal legge non è stata arbitraria, ma intrinsecamente giusta; e quindi è, che le nostre azioni sono intrinsecamente buone o male, secondo son conformi o difformi alla divina legge prescritta ». Appendice alla IV Apologia, n. 10.

come quello che è la verità radicata nella natura divina, e alla ragione risplendente per sè, obbligandola a consentirvi? Conciossiachè, se vi ha un' obbligazione, riconosciuta dallo stesso Liguori, che proviene non dall' *arbitrio* di Dio, ma da altro principio, quest'altro principio non può essere che un *principio di ragione*, cioè l'ordine stesso naturale, che in quanto è concepito, in tanto si manifesta come esigente l'ossequio della volontà.

Di più, lo stesso beato Alfonso reca questo testo di s. Tommaso: *Ratio hominum secundum se non est regula rerum, sed principia ei* NATURALITER *indita sunt regulae quaedam generales et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda* (1), il qual testo dice appunto quello che noi diciamo, cioè che l'obbligazione non viene dalla *ragione* qual facoltà umana, ma vien bene dal *lume* inerente alla ragione per natura, il quale, come abbiam mostrato, prende nome e forma di *principî* a cagione delle varie sue applicazioni (2): e senza di esso la ragione stessa non sarebbe. Ora il testo dell'Aquinate non prova certamente che il lume naturale della ragione umana abbia bisogno, per indurre obbligazione, d'altro lume rivelato o di grazia; anzi prova che quel lume, que' principî naturali per sè noti, *sunt regulae, et mensurae omnium eorum quae sunt per hominem agenda*. Laonde non molto a proposito sant'Alfonso soggiunge a quel testo di s. Tommaso, volendol trarre a favore di sua sentenza, queste parole: « Dunque la regola delle azioni morali non è il diritto « naturale che nasce dalla natura dell'uomo, o sia l'umana ragione, che gli vien det- « tata dalla sua natura; ma è la legge impressa da Dio nel cuore dell'uomo; poichè « Dio, creando le nature angelica ed umana, ha data loro la legge attemperata a cia- « scuna natura; onde non è che tal legge nasca dalla stessa natura, indipendente- « mente dalla volontà di Dio, ma nasce dalla volontà di Dio, il quale ha dato agli « angeli ed agli uomini quelle leggi che convenivano alle loro nature » (3) questa osservazione, dico, non fa al proposito; perocchè i principî della legge impressi nella ragione costituiscono appunto la ragione naturale, la qual vede l'ordine delle nature, e incontanente conosce che quest'ordine conviene conservarsi e non distruggersi; sicchè la legge viene dalle *nature*, e nello stesso tempo viene dalla *volontà* di Dio che ha fatte e ordinate così le nature, e dato alla ragione il lume per conoscere l'ordine delle nature da lui create. Quest'ordine è certamente eterno, e la legge naturale è certo per sè « una partecipazione della legge eterna », come egregiamente la definisce s. Tommaso (4); anzi ella non differisce essenzialmente dalla stessa legge eterna (5). Ora per questo appunto ella è obbligatoria per sè sola, senz'altro lume particolare. Il dire dunque, come fa il beato Alfonso, che la legge naturale è obbligatoria perchè impressa da Dio nella creazione, non fa che risolvere affermativamente la questione: « se la legge naturale sia obbligatoria », anche senz'altra rivelazione esterna, o aiuto di grazia interna. Perocchè di saper questo si trattava, e non trattavasi mica di sapere « perchè la legge naturale fosse obbligatoria ». Altra questione è il domandare « se la legge naturale per sè sola obblighi », altra il domandare « se questa sua obbligazione venga dalla natura umana, o pure dall'impressione divina ». Venga pure dall'impressione divina, come vuole il beato Alfonso (non senza qualche equivoco anche in questo); ma conchiudiamo sempre, che appunto perciò « la legge naturale obbliga senz'aggiunta d'altro lume particolare diverso da essa »; obbliga anche in quelli

(1) *S.* I. II, XCI, III, ad 2.
(2) N. *Saggio*, ec. Sez. V, P. III, c. III.
(3) Appendice alla IV apologia, *n.* 9.
(4) *Participatio legis aeternae in rationali natura.* *S.* I. II, XCI, II.
(5) S. Tommaso si fa l'obbiezione, che se v'ha la legge eterna, pare inutile un'altra legge, la naturale; e risponde: *dicendum quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege aeterna: non autem est, nisi quaedam participatio ejus.* *S.* I. II, XCI, II.

che non conoscessero la rivelazione positiva; obbliga anche in quelli che fossero creati nello stato di natura pura; obbliga poi appunto perchè nella ragion naturale è scritta la verità e la legge dalla mano stessa di Dio, o anzi perchè ella stessa è una cotal appartenenza di Dio. Sant'Alfonso dunque, quando toglie a provare che la legge naturale non obbliga se non perchè viene da Dio, scambia interamente, senz' accorgersi, la questione; e in pari tempo concede a'suoi avversari tutto ciò che essi vogliono, accordando loro, che « il diritto naturale obbliga per sè solo », contro a quello che prima egli avea detto nell'ipotesi che l'uomo fosse costituito nello stato di pura natura.

Se dunque, giusta le affermazioni dello stesso moralista, v' hanno delle azioni intrinsecamente buone, e ve n' hanno dell' altre intrinsecamente cattive; se la legge morale non venne imposta da Dio arbitrariamente, ma secondo la sua eterna ragione, e secondo l' esigenza delle nature create in quella ragione riverberante; se Iddio impresse in noi, formandoci, le regole morali della vita, il cui complesso forma appunto il diritto naturale; se questo ha forza di obbligare appunto perchè tiene della natura divina; ond' è poi che si resterà inefficace e senza autorità per l' uomo?

Sant' Alfonso risponde, che qualora s' intenda parlare della « stessa e vera legge « naturale, siamo d' accordo, essendo certo che noi siam tenuti a vivere secondo la « legge naturale, che certamente è legge divina, e dipende dalla divina volontà, che « a noi viene intimata per mezzo del lume impressoci da Dio, come dice s. Tomma« so, e secondo questa divina legge noi dobbiamo regolar le nostre azioni. Se poi « intende » (parla del suo avversario il P. Patuzzi) « per ragione il dettame uma« no, che per mezzo della nostra mente ci palesa la ragion naturale, non dice bene « il nostro avversario, — perchè la ragion naturale, che nasce dalla natura dell' uo« mo, ella (come si è detto) è oscura, ambigua e fallibile » (1).

Queste parole non possono avere alcun senso, se non s' intendano in modo, che vengano a dire: « il dettame umano non ha forza se non consulta il lume impressoci da Dio, poichè senza questo lume egli è oscuro, ambiguo, e fallibile » E questo appunto sembra che dica poco dopo il sant' uomo (2). Ma se egli vuol dir solo questo, resta adunque fermo, che il *dettame naturale* obbliga per sè senza bisogno d'altro lume. E veramente non sarebb' egli una cosa strana il sapere che Iddio abbia impresso un lume in noi di giustizia, e che questo lume non c' illuminasse punto, o per illuminarci avesse bisogno di altro lume speciale? E che cosa è « il dettame umano che per mezzo della nostra mente ci palesa la ragion naturale? » che cosa è la mente? che la ragione? Quel dettame umano non è altro che l' intuizione dello stesso lume impressoci da Dio e se tal non fosse, non sarebbe dettato: la mente, la ragione non è che la facultà d' intuire quel lume. Se la ragione, consultando il lume che la illumina, erra, ella perde tutta la sua autorità: d'accordo. Ma erra sempre? anzi non v' hanno de' principî ne' quali le è impossibile di errare? qual uomo non vede chiaro che la verità si dee preferire alla menzogna? che un essere ragionevole, come dice sant' Agostino, si dee preferire ad un essere senza ragione? che l' uomo dee far bene all' uomo, e non male? A chi non sono evidentissimi questi ed altrettali dettami della ragion naturale, anche indipendentemente da una rivelazion positiva? E se son chiari, per confessione dello stesso sant'Alfonso, dunque sono obbligatori; perocchè finalmente l'uni-

(1) Appendice all' apologia IV, n. 3.

(2) « Sicchè la nostra ragione, essendo ella così ambigua e soggetta ad errare, non può « ella obbligarci a seguirla, se non QUANDO chiaramente ci manifesta la legge divina ». *Append. all' Apol. IV*, n. 9. — Se per questa legge divina s' intende la stessa legge naturale senza più, che, come dice egli stesso, « certamente è legge divina », il Liguori in questo passo verrebbe a dire, 1.° che la legge naturale anche sola obbliga perchè è divina; 2.° che convien però che ella sia bene intesa ed interpretata, e con chiarezza da noi conosciuta, acciocchè obblighi. Noi mostreremo che la legge naturale obbliga anche quando il dettame sembra oscuro e dubbio.

ca ragione a cui si stringe il ragionamento del nostro santo Prelato, si è che non obbliga la legge naturale, perchè la ragione ce la manifesta oscuramente. Dunque al contrario dove la ragione ce la manifesta chiarissimamente e con evidenza, ella è obbligatoria. E che in qualche parte la legge naturale sia evidente, è tanto certo, che, se ella non fosse evidente in nulla, non si saprebbe nè pure di dovere rispettare il superiore, di dover eseguire la sua volontà espressa con leggi positive, non si saprebbe di dover osservare la legge divina. Sembra adunque più chiaro del sole, 1.° che la legge naturale è per sè stessa obbligatoria senz'altra aggiunta di lume speciale che quello impressoci nella natura ragionevole da Dio; 2.° che questa legge in alcuni punti principali è chiarissima e ci viene dalla ragione con tutta certezza proposta; 3.° che perciò almeno in questi punti evidenti di naturale diritto, noi abbiamo una vera obbligazione morale; perocchè non si può opporre che tal legge non sia abbastanza promulgata. 4.° Finalmente egli è chiaro del pari, che nell'ipotesi che fa il Santo dell' uomo creato in istato di natura pura, privo questi delle tenebre del peccato, avrebbe pienamente e sicuramente conosciuta la legge naturale in tutte le conseguenze ch' egli n' avesse cavato; e però in tale condizione di cose, l' uomo sarebbesi trovato a pieno vincolato dall' obbligazione di conformarvisi.

Ma andiamo avanti. E quando la legge naturale per l'imperfezione della ragion nostra rimane a noi dubbiosa, ci obbliga ella?

ARTICOLO V.

Continuazione.

Tale è la nostra questione ridotta a' minimi termini.

Da prima osservo, che, considerando l' ordine delle idee di s. Alfonso, si vede chiaramente che egli pose l' attenzion sua in quelle conseguenze rimote de' principi naturali, che sono incerte e dubbiose; e venne generalizzando l' oscurità che vide in queste, a tutta la legge naturale. Dall' oscurità poi e dall' incertezza da lui supposta in questa legge, dedusse per conseguente, che la legge non abbia forza obbligatoria, perchè non è promulgata sufficientemente dalla sola ragione umana, quando non le s' aggiungesse un lume straordinario di divina rivelazione.

Laonde noi avvertimmo, esser falso che tutta la legge naturale sia oscura; perocchè almeno i sommi suoi principi sono chiarissimi, e più chiari ancora della stessa legge positiva divina, la qual si fonda in un principio di ragione naturale: la qual chiarezza della legge naturale noi altrove abbiamo lungamente provata colle divine Scritture.

Ma tuttavia accordammo, che in alcune conseguenze rimote il dettame della legge naturale riman dubbioso. Resta adunque a cercare, come proponemmo se in questo caso possa dirsi con s. Alfonso, che la legge non sia sufficientemente promulgata, e però che ella non obblighi.

Primieramente già abbiam mostrato che se, senza volontà nostra, per limitazione di nostra mente, noi ci rimaniamo dal tirar da' principi della legge naturale alcune rimote conseguenze, e però non conoscendole al tutto, contro di esse operiamo, niuna colpa ci avvien di commettere; perocchè non si dà nozione di colpa o di peccato senza i due elementi della cognizione e della volontà (1).

Ma qui non trattasi del caso in cui un dettame della legge naturale sia pienamente ignorato; trattasi del caso in cui siamo dubbiosi di lui, e propriamente del caso in cui siamo incerti se l'azione sia intrinsecamente lecita, o intrinsecamente illecita.

Ora noi dicevamo, che in questo caso, il parlare di promulgazione di legge, il

(1) Sez. I, c. II.

dire che la legge oon sia ancor promnlgata, e che perciò non obblighi, è un applicare alla legge naturale falsamente qnel discorso, che non ha forza se non applicato alla legge positiva.

Perocchè nella legge positiva altro è l'azione e altro è la legge; e l'azione non ha la sua reità in sè, ma la riceve dal di fuori, cioè dalla legge che è esterna e distinta da lei, essendo questa legge la volontà positiva e arbitraria del legislatore: quando all'incontro, trattandosi di azione intrinsecamente mala, essa è proibita pel disordine e per la malizia che porta nel suo seno e nella sua stessa natura, disordine che è un principio obbligante, e a cni si applica il nome di legge per nn' astrazione della mente, che considera in separato dall'azione la sua esigenza o forza obbligatoria (1); sicchè l'azione non è già resa cattiva dalla proibizion della legge esterna, ma è cattiva per sè tosto che ella esiste, senza bisogno d'altro. Nelle cose dunqne proibite dalla legge positiva, conviene che esista la legge acciocchè sieno malvagie: nelle azioni poi intrinsecamente malvagie, basta che esista l'azione, acciocchè sia malvagia; esistendo insieme coll'azione il disordine, e insieme col disordine la natural legge che lo proibisce, senza che questa sia nna cosa diversa dal disordine stesso. Non è dunque necessaria una promulgazione esterna della legge acciocchè tali azioni si debban fuggire; ma basta che quelle azioni a noi si presentino, per doverci noi da esse tener lontani (2).

Nè ci si dica che conviene che noi siamo certi della loro intrinseca malizia acciocchè le evitiamo; conciossiachè già vedemmo, che per consentimento de' teologi tutti, dobbiamo non solo evitare il male morale certo, ma ben anche il pericolo del male morale, come accorda lo stesso Liguori. Sicchè havvi questa differenza fra un'azione che io son certo esser lecita, dnbitando solo della legge che la proibisce, e un'azione che io sono dubbioso se sia lecita; che nel primo caso il mio dubbio non cade punto sull'onestà dell'azione, ma sulla esistenza della legge, quando nel secondo caso il mio dubbio cade propriamente sull'onestà dell'azione; perocchè l'ooestà e l'inonestà dell'azione è quella che costituisce la stessa legge oaturale. In questo secondo caso adunque havvi quello che i teologi chiamano *dubbio pratico*, col quale non lice operare; quando nel primo havvi solamente qnello che i teologi chiamano *dubbio speculativo*, col quale lice operare.

Riducendo dunque la dottrina al parlare esatto, conchiudasi, che quando il giudizio della coscienza riman sospeso e non formato, come avviene oel secondo caso, poichè v'ha il dubbio sull'onestà dell'azione, non lice in alcun modo operare, ma convien tenersi alla più sicura, che è quella di non esporsi al pericolo di commettere un'azione intrinsecamente malvagia.

ARTICOLO VI.

Contraddizione degli avversari.

Il nostro Liguori, uomo che non curava se non la verità e la salute dell'anime, non potea certo esser del tutto contento della sua dottrina. E però lasciando stare

(1) L. I, c. IV, a. III, § 2.

(2) Avendo il Paluzzi opposto al Liguori, che nel dubbio della legge naturale il favorire la libertà umana è favorire la carne, il Liguori dice: « Chi può negare, che seguire il vizio e la « caroe sia disordine e peccato? ma altro è seguire il vizio e la carne, che è lo stesso che se« guire il libertinaggio; altro è seguire la libertà lecita, la quale è da Dio permessa, quando « non si scorge io contrario alcnna legge che la proibisca » (Append. alla IV Apol., n. 4, 19). Dalle quali parole si vede, come il sant' uomo, qoanto alla sua intenzione, parla sempre nella supposizioое che rimanga nna libertà lecita, tolta via la legge positiva. Questo appunto è ciò che noo avviene trattandosi di azioni intrinsecamente cattive, le quali hanno in sè stesse la legge che le proibisce.

ch'egli col crescer dell'età la venne emendando (1), vedesi chiaramente che anche nello stato in cui lasciolla, essa conserva i segni di una dottrina imperfetta e non resasi al tutto chiara nella mente del suo autore.

Perocchè, dopo avere insegnati certi principî generali, se ne diparte egli stesso nella loro applicazione, o vi aggiunge molte eccezioni di casi particolari, le quali provano manifestamente la manchevolezza della teoria non atta a comprendere in sè tutti i casi.

Per esempio, egli stabilisce il principio, che « dovendo esser certo l'obbligo « che impone la legge, non basta che la promulgazione della legge sia probabile, « ma siccome è certo l'obbligo, così anche deve esser certa la legge, e certa la pro- « mulgazione della legge » (2). Da questo principio ne verrebbe la conseguenza, che non vi fosse obbligo giammai se non quando la legge fosse certa, e certa la sua promulgazione.

Ma a questa conseguenza smarrisce il sant'uomo, e però sostituisce questi altri principî, che non si possono in alcun modo rigorosamente accordare con quel primo.

« Io dico per primo, che quando l'opinione che sta per la legge ci apparisce « certamente più probabile, quella dobbiam seguire, per più ragioni, delle quali la « più principale si è, perchè noi ne'dubbî morali dobbiam seguire la verità; onde « dove non possiamo chiaramente ritrovar la verità, almeno seguire dobbiamo quella « opinione, che più si accosta alla verità, qual appunto rispettivamente è l'opinione « che ci apparisce più probabile; onde la stessa verità che ci obbliga a doverla se- « guire, ci obbliga ancora a seguire quella opinione, che sta per la legge, quando « ella più si accosta alla medesima verità.

« Dico per secondo, che quando l'opinione che sta per la libertà è ugualmente « probabile che quella che sta per la legge, neppure possiamo seguirla per la ragione « ch'è probabile; poichè per operar lecitamente non basta a noi la sola probabilità « dell'opinione, ma vi bisogna la certezza morale dell'onestà dell'azione, massima « indubitata anche presso i probabilisti » (3). Anche altrove dice, che la legge per obbligare basta che sia probabilmente promulgata (4).

Or chi non vede, come questa dottrina sia piena di una singolare inesattezza di parlare e di contraddizione?

Si pone a fondamento, che la legge che non è *certa* non può produrre una obbligazione certa, e poi si dice che basta che la legge sia *probabile* per obbligare: si stabilisce in primo luogo, che anche la promulgazion delle legge deve esser *certa*, e poi si tira la conseguenza, che se la promulgazione della legge è *probabile* obbli-

(1) La quarta Apologia italiana che scrisse il B. Liguori comincia così: « 'Taluni mi taccia- « no, dicendo, ch' io son probabilista. Io di nuovo mi dichiaro in questa breve operetta, ch' io non « sono probabilista, nè seguito il probabilismo anzi lo riprovo. È vero, che ne'miei primi libri « di morale, dati fuori in età più fresca, ammisi certe opinioni benigne più del dovere; ma poi « avendo fatta miglior riflessione, anche colle stampe più volte le ho rivocate. » Lo stesso dice il sant'uomo nella dichiarazione da lui pubblicata, e riferita prima nell'opera intitolata *Regola de' costumi*, Napoli 1780, poi fra gli altri dal padre Jacopo Basso della Congregazione del santissimo Redentore nelle sue *Riflessioni critiche* sull'opuscolo del sacerdote Andrea Tingello, intitolato il *Pedante*.

(2) Append. alla IV Apol., n. 20.

(3) Apolog. IV, n. 3.

(4) « Dico — per III, quando vi sono due opinioni egualmente probabili, benchè l'opinione « meno certa per sè non possa seguirsi, mentre la sola probabilità non dà fondamento bastante « a lecitamente operare; nulladimeno, quando l'opinione che sta per la libertà è di ugual peso « di ragioni, che l'opposta che sta per la legge, allora entra il dubbio stretto e rigoroso, che fa « sospendere affatto il giudizio della mente, se la legge vi sia, o non vi sia: onde s'ignora al- « lora l'esistenza della legge, che proibisca l'azione. E perciò in tal caso la legge non si può « dire sufficientemente promulgata; allora solo è sufficientemente promulgato il dubbio, se vi è, « o non vi è la legge, ma non è promulgata la legge; e pertanto non essendo allora la legge « promulgata, non può ella indurre obbligo certo di osservarla » (Apolog. IV, n. 4).

ga: si pianta a fondamento, doversi seguire la *verità certa*, e poi si sostituisce a fondamento quest'altra tesi, che dove non possiamo chiaramente ritrovar la verità almeno seguire dobbiamo quella opinione che più si accosta alla verità, qual appunto rispettivamente è l'opinione che ci apparisce *più probabile*: si dice che se l'opinion per la legge è *ugualmente probabile* a quella della libertà, si dee attenersi alla legge, sicchè si pone che obblighi la legge non solo più probabile, ma anche ugualmente probabile; e poi si soggiunge, che quando l'opinione per la legge è probabile ugualmente che quella per la libertà, allora v'ha il *dubbio*, e però la legge non obbliga (1): si dice, che quando l'opinione che sta per la libertà è *ugualmente probabile* a quella che sta per la legge, non possiamo seguirla, e poi si nega che la legge sia *probabile* quando è *ugualmente probabile* la libertà, sicchè per esser l'opinion della legge *probabile*, si vuole che debba essere *più probabile*, che non sia l'opinione per la libertà: cose tutte assurde, quando si prendono nel senso rigoroso delle parole, e fra di loro ripugnanti.

Non è egli dunque chiaro, che se la legge e la sua promulgazione perchè abbia forza di obbligare dee esser *certa*, dunque non basta che sia *probabile?*

Non è chiaro, che se è necessario aversi la verità, dunque non basta ciò che s'accosta alla verità, poichè ciò che le s'accosta non è la verità?

Non è chiaro, che se basta seguire una legge *probabile*, dunque non si può richieder poi, ch'ella sia più probabile?

Non è chiaro, che dopo aver supposto che v'abbiano due opinioni, l'una per la legge, e l'altra per la libertà, egualmente *probabili*; e dopo aver detto che in tal caso dee starsi dalla parte della legge; è contradditorio l'aggiungere, che in tal caso non v'è che il dubbio, e che però la legge non obbliga?

Non è chiaro, che dopo aver detto che la legge può talor essere ugualmente probabile che la libertà, è poi ripugnante il soggiungere, che acciocchè la legge sia *probabile*, ella dee esser *più probabile* che la libertà?

Di tutte queste coppie di proposizioni, che fanno a cozzi, conviene scerre o l'una o l'altra; e non adoperarle entrambi, come pur fa, costretto dall'imbarazzo che gli cagiona l'aver posti alcuni principî erronei, il rispettabilissimo moralista di cui parliamo.

ARTICOLO VII.

Seguitasi a dimostrare, che il dubbio che cade sull'illiceità intrinseca dell'azione non può torsi da nessun principio riflesso, ma solo dal dimostrare che l'azione non è intrinsecamente illecita, come falsamente si supponeva.

Io potrei recare molto più innanzi queste mie osservazioni, dimostrando in quanti luoghi s. Alfonso si diparta da' suoi principî, e come venendogli a mano i casi particolari, egli decida il contrario di quello che i suoi principî vorrebbero, o non accorgendosene, ovvero accorgendosene, e contentandosi sol di dire che sono eccezioni alla regola da lui data; come, poniamo, quando parla della validità de' Sacramenti, della scelta della religione, e del pericolo di nuocere con qualche nostra azione al prossimo.

Ora certo è che i principî debbono essere universali, e però un principio che abbia delle eccezioni, mostra di non esser vero e completo principio.

(1) « Sicchè, per concludere la controversia proposta, quando l'opinione che sta per la legge fosse più probabile, allora concedo che la legge è probabilmente promulgata; ma quando le due opinioni sono di peso eguale, allora l'opinione che sta per la legge, neppure è probabile, come abbiam veduto di sopra: e se neppure l'opinione che sta per la legge è probabile, come può dirsi che la legge sia probabilmente promulgata? allora appena è promulgato il dubbio, ma non promulgata la legge ». Appendice all'Apolog. IV, n. 21.

Pure io non voglio stendermi maggiormente in questo, perocchè mi verrà il destro di parlarne altrove.

Qui solo intendo di ribadire il chiodo, aggiungendo qualche altra prova alla sentenza da me proposta, cioè « che quando il dubbio cade sull'illiceità intrinseca dell'azione, non vale nissun principio riflesso a dimostrarcela lecita, se questo principio non provi con certezza, che quell'azione non è intrinsecamente illecita, e non dilegui così direttamente quel dubbio ».

Perocchè, se si dubita che l'azione sia intrinsecamente illecita, qual mai principio riflesso ci potrà autorizzare ad operare, fino a che questo dubbio rimanga? Non sarebbe una contraddizione patentissima il dire, che un'azione della qual si dubita che sia illecita intrinsecamente, diventi certamente lecita mediante il principio, che « ciò che è dubbiosamente illecito non è illecito? » Il principio stesso nella sua semplice enunciazione presenta la più manifesta contraddizione.

Non vi ha modo veruno d'evitare la contraddizione, se non avviandosi per altra strada e argomentando rettamente così:

Vi ha dubbio che l'azione sia intrinsecamente illecita.

Conoscendo io ciò, e tuttavia operando, io mi espongo volontariamente a fare una cosa intrinsecamente illecita.

Ma io debbo amare tanto la rettitudine e la bontà morale, da abborrire ogni minimo pericolo di perderla.

Dunque io erro esponendomi a tanto pericolo.

Ma se il beato Alfonso va medicando e temperando nell'alta sua saviezza, l'erroneità del principio mediante molte eccezioni che vien qua e colà introducendovi, non così fecer tutti; trovo un acuto ingegno che prima di lui cercava di soggiogare al principio con sottile ragionamento anche i casi che andavano più refrattari. Parlo del P. Segneri; perocchè la chiarezza del suo nome e la finezza del suo argomento merita bene che noi ce nè occupiamo con sommo rispetto e diligenza.

Dice dunque il Segneri essere una calunnia di cui s'incaricano i probabilisti, il farsi credere ch'essi dicano lecito il seguitare l'opinione probabile a tutti.

« Non è così. Per quella ragione stessa, per la quale ad alcuni è lecito di seguir« la, per quella, replico, non è lecito ad altri. La ragione potissima, per cui si dimo« stra esser lecito di seguirla, è quella accennata già fin da principio, cioè perchè dove « non è certa la legge obbligante ad un peso grave, quale sarebbe ad una limosina, « ad un legato, ad un digiuno più rigoroso (1), non è giusto che all'uomo corra quel « medesimo debito d'osservarla, che egli ha nelle leggi certe (2). Ma questa ragione « medesima prova appunto, che alcuni non possono seguitare l'opinione manco pro« babile, perchè evvi una legge certa che loro il vieta » (3).

Qui vedesi che l'uomo di molto ingegno sente il bisogno per la sua causa di non lasciare che v'abbiano eccezioni al principio, le quali rovinerebbero l'autorità del principio medesimo, e però si propone di dimostrare che « per quella ragione stessa « per la quale ad alcuni è lecito di seguirla (l'opinione probabile), per quella non è « lecito ad altri ». Ma come poi lo dimostra?

Si consideri attentamente il ragionamento che fa, il quale è il seguente:

« La ragione per la quale è lecito seguire l'opinione probabile si è che essendo incerta la legge, non può obbligare ».

(1) Questi esempi non fanno al proposito: perocchè non riguardano azioni, sulle quali cada il dubbio che siano intrinsecamente cattive. Quali sieno poi le regole speciali atte a sciorre cotali casi, noi le vedremo altrove.

(2) Noi non vogliamo già che v'abbia uno stesso grado di colpa in chi commette un'azione che sa con certezza essere intrinsecamente illecita, e in chi ne dubita, come mostrammo già nel c. II, art. VIII. Questa ragione dunque è gittata in mezzo al discorso alla maniera degli oratori, ma senza che regga alla critica filosofica.

(3) Lettere del P. Paolo Segneri sulla materia del probabile. Lett. I, § VIII.

« Ora talvolta la legge è certa ».

« Dunque non è lecito allora seguire l'opinione probabile, per lo stesso principio ».

Non è ella speciosa questa argomentazione?

Ma se n'esamini senza timore l'interno, e non vi si troverà dentro vigore alcuno.

Perocchè quella argomentazione suppone che vi possano avere delle opinioni meno probabili sì ma probabili essendovi tuttavia una legge certa che le condanni. Ora quale assurdo più spaccato di questo? qual probabilità rimane ad un' azione di esser lecita, quando ella è certamente proibita? mutasi dunque l'ipotesi: non è dunque più vero che l'opinione meno probabile possa seguirsi in certi casi, e in altri no; ma conviene poter seguirsi o in tutti o in nessuno (badando solo al ragionamento del Segneri), perocchè l' opinione a cui sta contro una certa legge esce affatto dal numero delle probabili, ed entra in quello delle certamente erronee.

Ma di qual legge poi oltracciò intende egli parlare il P. Segneri?

Non può intender da vero di parlare di una legge certa di diritto naturale; perocchè se un' azione fosse condannata certamente dal diritto naturale, non vi avrebbe nè pure a favor suo una probabilità relativa ed ipotetica. Intenderà dunque di una legge positiva, e vorrà dire, che « quella opinione che in diritto naturale è manco probabile, non lice di seguitarla se una legge positiva la vieta ».

Ripeto primieramente, che se una legge positiva la vieta, la questione dee esser bell' e finita, perchè la probabilità che prima esisteva non esiste più.

Ma in secondo luogo, e perchè mai la legge positiva vietò quell' azione, che secondo il diritto di natura era almen probabilmente illecita? che cosa è questa legge positiva, e onde trae la sua forza, se non dalla legge naturale? (1)

Il legislatore umano vide che l' operare quelle azioni dubbiosamente lecite era al pubblico bene dannoso: perciò si mise a vietarle colla sanzione umana. Proibendole, non ne mutò la natura; bensì pubblicamente decise e sentenziò, che non si potevano eseguire. La legge positiva adunque sopravvenne a dichiarare solennemente che non era lecito operare quelle azioni dubbiose, come si suppone che fossero. Non si potrebbe dire adunque che col peso della pubblica autorità fu dichiarato, la dottrina de' probabilisti essere in questo sbagliata? Certamente quelle leggi positive, almen quelle che adduce il Segneri, pronunciarono la condanna di tal dottrina, perchè condannarono quelle azioni, che essa difendeva. E la cosa renderassi via più chiara recando in mezzo gli esempi stessi che il Segneri ci somministra: « Il giudice senza « dubbio non può seguire l'opinione manco probabile, così egli dice, perchè v'è « legge certa a lui stabilita in contrario dalla repubblica, la quale se pone a lui « le bilance in mano, però gliele pone, perchè libratele le lasci sempre a quella « parte inclinare, ove da sè vanno. E v'è la legge certa a lui stabilita da' medesimi litiganti, i quali a tal effetto producono innanzi al giudice tanti atti, tanti « argomenti, tante riprove, per fargli, noto, che la ragion più probabile è dalla « loro. Ma a che varrebbe una tale notificazione, se egli poi non avesse a farne stima più che se non vi fosse? di più, *pro judice semper jura praesumunt*, dice « la legge (2). Ma come non sarebbe ingiusta una simile presunzione, se fra le « due sentenze contrarie, egli non fosse tenuto sempre a seguire la più fondata? » (3).

Veramente in queste parole si confonde la probabilità che risguarda la ragion

(1) *Omnis lex humanitus posita* (così l'Angelico), *in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur*. S. II. II. XCI, II.

(2) L. *Praetor ait*, §. *Si publicanus*, *ff. de vi bonor. raptor. Cod in praesentia de renunciatione*.

(3) Lettere ecc. I, § VIII, 41.

delle parti, colla probabilità che risguarda l'onestà dell'azione del giudice sentenziante. La questione non risguarda che questa seconda: dimanda cioè « se si possa operare fin a tanto che si dubita non forse l'azione sia intrinsecamente inonesta ». Il caso dunque recato dal Segneri a provare la sua sentenza non fa al proposito.

E in vero, il suo ragionamento suppone che sia probabile (sebbene men probabile della contraria) l'opinione che dice, « il giudice poter sentenziare a favore della parte in cui meno inclina la bilancia ». Ma questa opinione probabile, dice, non può seguirsi. E perchè mai? perchè, risponde, sta contro una legge certa stabilita dalla repubblica; e cita alcuni luoghi delle leggi di Giustiniano (1). Stabilita dalla repubblica, io domando? e non più tosto dalla natura della cosa? Se dunque non esistessero le leggi giustinianee, se fossero andate perdute quelle leggi nella notte del medio evo, come si perdettero tant'altri autori, poveri noi! Allora potrebbesi dunque dare il tracollo alle bilance della giustizia da quella parte dove da sè stesse men vanno! Deh farà bisogno una legge positiva per sapersi essere al tutto illecita e ingiusta cosa il favorir quella parte che ha men ragione? forse che fino alla formazione delle umane leggi potevano i giudici per tanti secoli dare il torto a chi avea più di ragione, e dar ragione a chi avea più di torto? non credo che il Segneri vorrebbe mai aver detta sì brutta cosa. E tanto è vero, ch'egli stesso, sentendo debole l'argomento, vi aggiunge quell'altre ragioni tratte non dall'esistenza della legge positiva, ma dalla natura intima della cosa, le quali diedero il fondamento alla stessa legge positiva, tratte, voglio dire dal fine dell'istituzione de'giudici, e dalla fiducia delle parti litiganti. Queste provano senza replica, che anche indipendentemente da ogni legge positiva non può nè potea il giudice mai favorire se non quella parte, in favore della quale le bilance cadono da sè stesse: dunque è l'onestà intrinseca dell'azione che ciò richiede: dunque il dire che « v'è legge certa al giudice stabilita da'medesimi litiganti » non è che una metafora da cattivo oratore; perocchè i litiganti non sono i legislatori del giudice, nè gli possono vietar di fare quello che altronde il suo giudizio gli permettesse di fare: dunque il giudice non può dar ragione a chi se l'ha meno, sebben la cosa sia dubbia, perchè dandogliela, egli s'espone a commettere un'ingiustizia (cosa illecita intrinsecamente), aggiudicando all'uno de'contendenti quelle ragioni che più probabilmente appartengono all'altro: dunque convien che l'uomo non solo operi sempre la giustizia quando chiaramente la vede, ma che fugga altresì il pericolo più legger d'offenderla; perocchè il fare il contrario sarebbe un non istimare, un non amare abbastanza quella virtù di giustizia, che dee essere senza termine coltivata, e messa in sicuro; vadano tutte l'altre cose quali si vogliano.

Esce però il Segneri con altro esempio:

« Il Principe nell'imprender guerre, nell'imporre gabelle ed in altre simili cose, « non può seguire l'opinione meno probabile, perchè vi è la legge certa della giu« stizia commutativa, la quale non gli permette di negare al suo popolo quel diritto, « che dal suo popolo vicendevolmente egli vuole. Egli vuole dal popolo che in dub« bio si persuada, assistere la ragione a favor del principe, e che però tolleri tutti in « pazienza, come giustissimi quei gravami, che da lui gli sono prescritti; e così il « popolo vuole da lui all'incontro, che in dubbio parimente si persuada, assistere la « ragione a favor del popolo, e che però lo gravi pure, ma sempre men che egli pos« sa; *similis aequitatis ratio similia jura suadere videtur* (2). Senza che, il prin« cipe non ha giudice superiore, anzi egli è il giudice sommo. Però come *pro judice « semper jura praesumunt*, molto più *praesumunt semper pro principe*. Se però « affine di rendere sempre giusta la presunzione a favor del giudice, è tenuto il giu-

(1) C. *in judiciis et l. in ispicimus de reg. Juris in b. l. ob. carmen ff. si testis ff. de test. l. rem non novam l. de judiciis et aliis ap. Tiraqual. ad l. si unquam c. de revoc. donat.*

(2) *L. fin. ca. ad legem falcid. c. cum dilecta de confirm. utili.*

« dice, nelle controversie spettanti al tribunale seguire quella sentenza perpetuamen-« te, che è più probabile, così è tenuto il principe molto più nelle controversie mag-« giori spettanti al suo. Dal giudice vi può essere appellazione, dal principe non può « esservi » (1).

Or primieramente non val già molto quell'ultima ragione dell'essere « la presunzione in favor del principe » (e lo stesso dicasi del giudice); perocchè se al principe fosse lecito regolarsi anche coll'opinione meno probabile, egli non perderebbe punto il diritto della presunzione a favor suo; chè egli opererebbe in tutto onestamente e lecitamente; e però dovrebbesi sempre presumer bene di lui, e non male. Laonde il dire, come fa il Segneri, che seguendo l'opinion men probabile sarebbe un perdere la presunzione che milita a suo favore; è un indiretto confessare, che seguire la opinione meno pobabile dove si tratta del pericolo di fare altrui danno (che è quanto dire di cosa mala intrinsecamente), non si può in modo alcuno: e il prossimo se ne risente, e crede di esserne offeso, e la condanna il senso comune di tutti i popoli.

E poi, come sa mai il P. Segneri che il principe vuole la presunzione per sè, e che il popolo gliela accorda a condizione che s'attenga all'opinion più probabile nell'aggravarlo? Lo sa egli, mi dica, per averlo veduto nella legislazione romana, ovvero per un dettato di naturale equità? Veramente questa presunzione non è argomento, ch'io sappia, di positivo decreto; e se egli fosse, questo decreto poco varrebbe, ove non ricevesse dalla natura della cosa il vigore: conciossiachè il presumere bene nasce dalla persuasione del pubblico, la qual non si crea, nè s'impone a nessuno con un decreto. Che se per la ragione e per la natura della cosa vi ha *certa legge*, come il Segneri dice, che obbliga il principe ad usar col suo popolo tanto riguardo; potrà egli dirsi che sia probabile nè molto nè poco, nè più nè meno l'opinione che disobbliga il principe da questa diligenza e circospezione di non gravare il suo popolo con eccesso? Dunque se l'opinione non può dirsi meno probabile, ma al tutto falsa e rea; non fa all'uopo della teoria che difende il P. Segneri, questo suo esempio.

E ancora, se egli mi parla di opinioni più probabili, non mi parla mica ancora di opinione al popolo più favorevole.

Perocchè potrebbe essere più probabile che fosse giusto un dato gravame, e men probabile, ma però ancor probabile che fosse ingiusto. Sarà egli contento il popolo in questo caso, che il principe segua l'opinione più fornita di probabilità della sua contraria? E non vorrà più tosto, che il principe o il governo osservi nel suo operare non già la probabilità maggiore o minore dell'opinione, ma sol quale delle due involga il pericolo di offendere la giustizia (il tutto considerato), cioè d'aggravare il popolo indebitamente, e che eviti questo pericolo, foss'anco minimo; come vuol anco ragione, se pure egli vuole poi poter dire come Samuele: *Loquimini de me coram Domino et coram Christo ejus?* (2).

Di più ancora. È forse che il principe debba usare ogni possibile diligenza di non caricare il suo popolo ingiustamente solo per aver da lui la presunzione a favor suo, e non è più tosto la ragion principale di questo sacro dovere del principe, il principio solenne ed indeclinabile, che noi dicevamo, che quando trattasi di un'azione intrinsecamente cattiva, deesi evitarne ogni menomo pericolo, e tenersi al sicuro da ogni ingiustizia? Ed è intrinsecamente cosa cattiva, per qui ripeterlo, il far danno ad un popolo, cioè l'esiger da lui più di quello che le leggi di equità e di giustizia concedano. E per questo se il caso è dubbio, cioè se, ogni cosa considerata, si può temere che sia ingiusto un tributo, una taglia, non dee il giusto principe farlo per modo veruno.

(1) *Judicatis in Senatu standum est.* L. unica ff. de offic. Praef. Praet.
(2) I. Reg. XII, 3.

Un terzo esempio, del Vescovo nella distribuzione de'benefizî curati. « Non « può seguire l'opinione meno probabile, dice il P. Segneri, perchè vi è la legge « certa positiva in contrario, che lo costringe a preferire quel concorrente, che bilan- « ciate tutte le abilità, egli ha per più degno: massimamente dove il più degno ven- « ne a cimento col meno degno d'esso e lo superò chiaramente. E vi è la legge « certa anche naturale delle chiese vacanti, che così vogliono, non essendo fatta la « gregge in pro del pastore, ma essendo fatto il pastore in pro della gregge ».

Ma se vi è legge certa sì positiva che naturale, di nuovo dimanderò io, è egli questo il caso in cui si tratti di opinioni probabili?

Oltrecchè se v'è legge certa naturale, che il vescovo dee conferire i benefizî curati al più degno; onde viene questa legge naturale se non dal principio che « trattandosi di azioni intrinsecamente cattive deesi tenere la più sicura »? E non trattasi qui di cagionare un danno alle anime? Se io vescovo eleggo a curato il men degno, non mi espongo io al pericolo di nuocere a quel gregge, a cui mando quel pastor forse idoneo, ma non tuttavia il più idoneo ch'io aver mi possa? e il defraudare quell'anime di questo bene del pastor migliore, è appunto di quelle azioni che hanno in sè un male intrinseco, e delle quali io debbo evitare fino il sospetto, fin l'ombra. Anche questo esempio adunque, come gli altri, ripruova e riconferma più che mai il principio che noi vogliamo stabilire.

Farà or meglio al suo bisogno il quarto ed ultimo esempio recato dal padre Segneri? o non più tosto riuscirà a nuova conferma della nostra teoria? Egli è quello del medico.

« Il medico nella cura degli ammalati non può seguire l'opinione meno proba- « bile, perchè vi è legge certa della carità, che lo lega alla sicurezza maggiore « che sia possibile in preservarli da morte: tanto più che a tal fine egli è chiamato « dagli ammalati medesimi, e salariato, e spesato, perchè in curarli s'attenga sem- « pre alle regole da lui scorte più salubri ».

Anche qui confondesi l'opinion probabile più o meno della salubrità della medicina, coll'opinione probabile circa l'onestà dell'operare; sulla qual sola volgesi la questione volgarmente detta della *coscienza probabile*. Ed egli è patente anche qui, che non è meno probabile, ma del tutto falsa l'opinione che dispensa il medico dall'adoperar cogl'infermi le medicine più probabilmente salutifere: laonde il caso recato non è un caso che fa pel Segneri.

È bensì un caso che fa per noi. Conciossiachè, trattandosi che col dare la medicina men salutare il medico si spone al pericolo di fare un danno, o di privar d'un bene all'infermo dovuto, trattasi di un'azione intrinsecamente immorale. Quand'anco adunque il danno all'infermo non accadesse, non sarebbe quel medico esente da colpa; perocchè contro ogni carità e fede egli non ha eletta la via più sicura, ed ha prodotto al suo prossimo un danno, se non certo, almeno probabile, e bastevole però ad essergli imputato a colpa.

Ma il Segneri batterà forte il suo chiodo, dicendo: Sia tutto vero: trattasi sempre di legge certa ne'casi sopra narrati: e però resta fermo, che « la legge incerta non obbliga ». Ed io rispondo: L'impresa mia non è già di combattere il principio che « la legge incerta non obbliga ». Sia pur esso vero quanto si voglia. Dico solo, che con questo principio non si potrà mai render lecita a farsi un'azione di cui dubitasi che sia rea intrinsecamente, se non si arriva a render certo il contrario, con esame più approfondito, cioè a render certo che « l'azione non ha in sè alcuna intrinseca malignità ». Ed anzi è appunto quel principio che prova il mio assunto, sostenendo io che « questa è legge naturale certissima, che io non posso espormi giammai al menomo dubbio da me conosciuto di commetter ciò che è intrinsecamente illecito ».

Ma questa questione riceverà una luce più chiara ancora e verrà condotta al-

l'evidenza maggiore, se noi dichiareremo che cosa sia l'intrinseca malvagità delle azioni. Mettiamoci dunque dentro a questa importante ricerca.

ARTICOLO VIII.

Che cosa sia ciò che forma l'intrinseca reità delle azioni.

A conoscere che cosa formi l'intrinseca reità e malvagità delle azioni, convien risalire al principio supremo della moralità da noi posto e analizzato (1). Poichè questo principio annunzia l'essenza della moralità pura da ogni altro elemento; ed egli è chiaro, che tutto ciò che offende l'essenza della moralità, non può non esser che reo. Anzi potrebbesi dire, che l'intrinseca malvagità delle azioni è quella qualità ond'esse offendono la stessa essenza della moralità, ovvero (torna al medesimo) il principio supremo della morale.

Questo principio supremo si può ancora chiamare la legge prima da cui tutte l'altre discendono come conseguenze.

Laonde « intrinsecamente sarà cattiva un'azione, qualora ella si concepisca non come opposta solamente ad alcuna delle leggi inferiori e dedotte, ma sì come opposta direttamente a quella che nella gerarchia delle varie leggi è la prima, il principio, e la ragione dell'altre ».

Questa è una definizione dell'intrinseca malvagità delle azioni alquanto generale, ma verissima, e tale, onde si può facilmente confermare il principio da noi posto, che trattandosi d'azioni intrinsecamente malvagie, il solo dubbio che sieno tali, anche piccolo, dee bastare a ritrarci dall'operare.

Imperocchè chi non vede, che se le azioni di cui parliamo vanno a ferire la stessa essenza della moralità, niun principio riflesso può più autorizzarci a operarle, se pur questo non abbia virtù di torci via ogni dubbio sulla temuta loro illiceità?

ARTICOLO IX.

Continuazione.

Ma prendiamo ad analizzare più minutamente questa intrinseca malvagità delle azioni.

Il principio supremo della morale, abbiam detto consistere nel « riconoscimento degli enti intelligenti a quella guisa che noi li conosciamo ».

Intanto, secondo questo principio si noti, che acciocchè vi abbia moralità, prima di tutto vi dee essere cognizione; perocchè il riconoscimento non può aversi, se prima non v'abbia il conoscimento.

Indi è, che, come più volte dicemmo, verso un ente che al tutto non conosciamo non abbiam doveri. E allo stesso modo se noi senza colpa nostra ignoriamo qualche circostanza, o qualche relazione di un ente a noi cognito, non istanno a nostro carico quei doveri, che proverrebbero da quelle circostanze o relazioni quando fossero conosciute. Il che prego il lettore di ben avvertire, acciocchè non fraintenda il mio concetto, nel quale non cade mai l'assurdo, che l'uomo sia obbligato a quello che ignora: che anzi, come dicevo, da questo vario grado d'ignoranza dipende e deriva la diversa mole de' doveri morali ne' varî individui, e quelle limitazioni che costituiscono i diversi caratteri personali, e per così dire, le diverse fisonomie degli uomini moralmente considerati, e medesimamente i diversi spiriti che si manifestano nell'ordine soprannaturale.

(1) Ne' *Principi della Scienza Morale*, e altrove.

In secondo luogo vedesi, giusta quel principio medesimo, essere essenziale all'atto morale la *volontà*, giacchè il riconoscimento pratico, principio d'esso, è volontario.

Non basta ancora a costituir l'essenza della moralità. Egli è uopo che l'atto, oltre esser fornito di cognizione e di volontà, di più egli tenda, come in ultimo oggetto suo, in qualche essere intelligente; di maniera che l'atto, per esser morale, dee avere il suo principio e il suo fine in un essere dotato d'intelligenza, venendo posto da chi ha intelletto e rivolto a chi medesimamente ha intelletto (1).

Ciò premesso, può vedersi quali sieno gli esseri intelligenti, in cui terminar dee di sua natura ogni moralità: e per abbreviare il discorso, possiamo restringerci a nominare *Iddio* e l'*uomo*, ai quali due par che abbia condotta la virtù morale anche il divino maestro co' due precetti della carità.

Egli è dunque moralmente necessario riconoscere Iddio per quello che è, e riconoscer l'uomo per quello che è, dopo che noi abbiamo concepiti questi due enti. E viceversa, egli è intrinsecamente male il disconoscere Iddio per quello che sappiamo essere, e il disconoscere similmente l'uomo: di maniera che noi dobbiamo evitare ogni pericolo, anche minimo, di questo volontario disconoscimento; perocchè un tale pericolo volontario è già egli solo un'ingiustizia, un'ingiuria che facciamo all'uno o all'altro di questi due esseri intelligenti.

E qui noi potremmo tosto discendere a de' casi particolari: ma vogliamo farlo per gradi, affine di procedere più pianamente e sicuramente.

ARTICOLO X.

Continuazione.

Or abbiam notato, che uno stimolo di formarsi la coscienza morale è all'uomo la sua mala volontà accompagnata dall'aculeo del rimorso (2).

Parrebbe questo significare, che l'umana malvagità agevolasse e accelerasse lo sviluppo morale dell'umanità (3); ma non l'agevola se non in questo appunto, che la muove a formarsi la coscienza delle sue operazioni. Dopo di ciò egli è anzi la bontà morale quella che conduce l'uomo a trovare le formole più speciali e minute de' suoi doveri, quando anzi la malvagità negligente, impedisce e taglia a mezzo questo lavoro.

E in vero, come procede egli l'uomo probo nella successiva cognizione che prende de' suoi doveri speciali?

Cominciamo da' doveri verso Dio. Da principio ha il concetto di Dio, come dell'essere onnipotente, autore e conservatore delle cose, sapiente ed ottimo. Questo concetto sarà più o men confuso, secondo che gli attributi divini sono concepiti più implicitamente l'uno dentro l'altro; ma il vario grado di distinzione e di luce non toglie al concetto l'esser vero. Poniam dunque che l'uomo probo faccia il primo *giudizio pratico* a tenore del suo concetto. Egli *riconoscerà* quel Dio che *conosce*, e il suo decreto potrà aver questa formola: « Io voglio avere Iddio in conto di quell'essere sommo e infinitamente potente e buono che egli è ». Questo giudizio pratico è un decreto generale della volontà: egli è nel suo primo nascere necessariamente interiore, compiendosi nel secreto dell'animo.

(1) Vedi i *Principi della scienza morale*, c. IV, art. VII.
(2) L. II, c. I, a. I.
(3) Per « isviluppamento morale dell'uomo » non s'intende già « il perfezionamento morale », ma solo lo sviluppo dell'intendimento in relazione colla moralità, che è quanto dire il trovamento che fa l'uomo di quelle diverse formole morali, che noi abbiamo a lungo descritto e mostratane la natural gerarchia nel libro II di quest'opera.

Poniam ora che in luogo di supporre l'uomo probo, l'avessimo supposto malvagio. Questi non formerebbe un tal decreto; ma o non si curerebbe di Dio, non pensandoci come se non fosse, o formerebbe un decreto contrario a dispetto di Dio medesimo. In tal caso egli non avrebbe dedotto mai gli altri suoi doveri speciali verso Dio, giacchè non avrebbe fatto quel decreto primo generale, nel quale tutti i suoi doveri speciali si contengono. Così per quest' uom malvagio la parte religiosa della scienza morale, in luogo di svilupparsi, sarebbe rimasta fin da principio tronca e isterilita.

All' incontro l'uomo probo, il qual fece quel primo giudizio pratico, quel decreto universale; onde si propose di avere Iddio in conto di quell'essere che nel vero egli è, infinito in ogni sua perfezione, e da cui tutto dipende; con questo solo giudizio e decreto primitivo pose a sè stesso il seme e la radice di tutto quell' ampio ramo della morale, che risguarda Iddio; perciocchè non v' ha dovere alcuno speciale verso la Deità, che in quel primo, come in sommo suo genere, non si contenga.

E che sono in fatti tutti gli atti di riverenza, e di amore, e di adorazione, e di ringraziamento, e di preghiera, se non tante applicazioni e conseguenze di quel primo decreto, col quale l'animo si propose di voler pure riguardare e stimare Iddio per quello ch' egli si merita?

Ma qui nasce una questione importante: « Questi atti speciali di onoranza verso Dio fluiscono essi per sè medesimi da quel primo decreto e giudizio pratico, di maniera che fatto quel primo decreto interiore, con cui si stabilisce di voler dare a Dio tutto il prezzo ch'egli si merita, vengano da sè spontanei e senza bisogno d'altri decreti?

Io mi persuado, che ove quel primo giudizio fosse fatto dall'uomo con molto di quella forza pratica che quasi glutine congiunge all'atto del conoscere quello dell'operare, dietro a quel primo si moverebbero istintivamente per insin le membra del corpo a significarlo esternamente; i quali movimenti sarebbero quasi altrettanti atti speciali di riverenza e di culto esteriore prestato alla divinità. Ma questi movimenti istintivi che si raggiungono al primo giudizio pratico universale, non sarebbero tanto l'eseguimento di speciali doveri, quanto naturali sequele di quel primo del generale riconoscimento. Non è dunque questa la via onde s'accresca la dottrina morale riguardante i doveri verso Dio.

La dottrina de' doveri verso Dio s' accresce solo deducendo dal primo decreto universale, dei decreti speciali, degli speciali giudizi pratici, che contengono altrettanti giudizi morali, e che sono l' anello di mezzo fra il primo giudizio pratico universale, e le speciali azioni colle quali s' onora la divinità. Perocchè avendo l' uomo seco medesimo decretato di voler apprezzare Iddio pel quel sommo essere ch' egli è, ben tosto cerca il modo di mettere in armonia con questo operativo decreto i suoi affetti e le sue esterne operazioni, cioè tutte le sue potenze, come quelle che sono legate fra lor così, che le esterne operazioni conseguano agli affetti, e gli affetti conseguano infallantemente al giudizio pratico.

E ciò egli fa tostochè s' accorge e giudica, che alcuni particolari affetti, alcuni particolari atti si comprendono in quel suo primo giudizio: di guisa che, quand'egli decretò seco medesimo di voler avere Iddio a suo sommo ed essenzial bene, decretò pure quegli atti, senza i quali quel decreto di sua volontà non sarebbe vero e rato. Il conoscere adunque che l'uomo fa la relazione che hanno questi atti speciali e particolari col suo decreto generale, racchiude un giudizio di ciascun atto speciale e particolare: egli s' accorge che l'atto speciale è una conseguenza, un effetto, una espressione necessaria di quel primo decreto, col quale riconosceva Iddio per Signore suo e bene infinito. Laonde mediante questi giudizi ch' egli porta degli affetti e degli atti speciali (giudizi che determinano la connessione di essi atti col primo giudizio pratico), egli erige a sè in altrettanti doveri quegli speciali affetti e quelle

speciali operazioni. Così dalla pietà dell' uomo retto e buono vennero germinando e formolandosi molti uffici ed ossequî resi alla divinità o coll' interno dell' animo per mezzo di atti affettivi, o colle parole, o colle esterne azioni, tutti figliuoli legittimi del primo dovere generale, e del primo decreto di volerlo eseguire. Diamo un esempio, dove si vegga, come gli atti del culto esteriore verso alla divina Maestà derivino dal giudizio pratico supremo, coll' intermezzo de' giudizî speciali, pe' quali l' uomo afferma a sè stesso e pronuncia il nesso che passa fra quegli atti particolari di culto e il detto giudizio supremo.

L' inclinare del capo al pronunciarsi del nome di Dio, e il piegar le ginocchia vengono considerati azioni di culto esterno: veggiamone dunque l' origine. Il piegamento del capo è per sè stesso un segno col quale l' uomo esprime d'abbassar sè medesimo sotto di quello al quale egli inclina il capo, riguardandolo per suo maggiore: medesimamente il piegare delle ginocchia è manifesto segno di adorazione, volendo l' uomo significar con quell' atto un lasciarsi cadere in terra, uno annientarsi davanti alla maestà e grandezza dell' essere ch' egli onora. Perchè adunque l' uomo si tenga obbligato a questi atti esteriori, o li riguardi almeno per buoni, egli

1.° Dee: 1.° avere determinato di tenere Iddio in conto d'un esser sommo: *giudizio primo* universale.

2.° Dee aver giudicato, che in quel decreto di avere Iddio per un sommo e massimo essere già si contengano virtualmente i decreti speciali di esercitare verso di lui gli speciali affetti di rispetto, di adorazione, di abbassamento di sè al suo cospetto, ecc.: *giudizî secondi*, speciali, coi quali applica il giudizio primo e giudica del nesso che passa fra certi affetti determinati e quel giudizio, nesso di entità, cioè cotale che i detti affetti in quel primo sieno virtualmente deliberati e voluti.

3.° Dee aver giudicato finalmente, che ne'decreti co'quali egli stabilì di esercitar verso Dio gli atti di rispetto, di adorazione, di abbassamento di sè, ecc., si contiene la volontà e la deliberazione di eseguire quelle azioni esterne, di abbassare il capo ed inchinar le ginocchia, di maniera che col decretar pure gli atti interni, decretò implicitamente questi esterni: *giudizî terzi*, più speciali, co' quali pronuncia il nesso naturale e strettissimo fra questi atti esterni: e gl' interni affetti.

In tal maniera l' uomo vien a rendere il primo universal decreto dell' animo attivo in tutte le sue potenze e l' applica mediante de' giudizî pratici a degli atti speciali interni ed esterni.

E perchè questi *giudizî pratici* contengono sempre dei *giudizî etici*, con essi si va aumentando la scienza morale, e trovando delle formole determinate: spiegherò meglio:

Avendo io vera volontà di onorare Iddio, nasce in me il desiderio di trovar dei mezzi, cioè di conoscere con quali azioni speciali io potrei veramente onorarlo. Indi mi vo pensando, quali esser possano gli speciali affetti interni, quali le speciali azioni esterne, colle quali mettere in atto e meglio compire la mia riverenza verso l' esser supremo. Vengo dunque divisando: questi e questi sono gli affetti che a Dio convengono; queste e queste le azioni che a lui si addicono. Ora fin qui io non ho pronunciato che dei *giudizî etici*, ho trovato delle formole morali, ho determinato quali onori a Dio si convengano tribuire.

Dico poi di voler porre in opera questi atti affettivi, di voler far a Dio questi sacrificî, immolar queste vittime, porgere queste obblazioni, dare effetto in somma a queste opere esterne in sua lode: e con ciò formo i *giudizî pratici*, che a quei giudizî etici stanno congiunti, e che erano il mio scopo nella formazione stessa di que' giudizî etici.

Ora è da notarsi, che secondo la prima norma « di volere apprezzare Iddio per quel grand'essere che egli è », si decidono poi molte questioni che s' affacciano all' uomo, più che questi viene a conoscere esplicitamente le relazioni di esso Dio

colle cose, o che nascono nuove relazioni, e nuovo affrontamento di circostanze. Si prenda sott'occhio ogni disciplina attenente a' riti, o sieno quelli che regolano il culto divino, o sieno quelli che regolano il trattar degli uomini fra di loro, e che formano la pulitezza, e, come li chiama mons. Della Casa, « la costumatezza, o anco gli uffici comuni ». Non è egli vero, che queste maniere esteriori colle quali o s'onora Iddio, o s'onoran gli uomini, vanno nell'umana società nascendo, crescendo, modificandosi, secondo che la società stessa progredisce ne' suoi vari studi, specialmente di coltura intellettuale? Non è egli vero, che nascono questioni nuove su tali riti, fino ad aversi istituiti de' tribunali appositi per deciderle? E perchè ciò, se non perchè hanno la loro difficoltà? E qual'è la norma, la legge somma che presiede a sì fatte decisioni? Sempre l'onore che si vuol dare al personaggio di cui si tratta cogli atti esterni; il che è quanto dire, la manifestazione di quell'onore. Conviene scegliere di tutti questi atti quelli, e non altri, che bene e convenevolmente quell'onore che si brama prestare significhino e manifestino nè più nè meno: trattasi dunque di giudicare del *nesso* che passa tra queste esterne dimostrazioni, e l'interiore affetto in conformità del quale quelle debbono muoversi ed atteggiarsi.

Dicasi il medesimo più in generale di tutti i doveri speciali o di affetto, o di lingua, o di esteriore operazione, co'quali si cerca esprimere e realizzare per così dire, il decreto supremo ond'erasi stabilito di dover avere Iddio in conto di quel grand'ente che è: questi variano secondo il variare delle relazioni, delle circostanze, delle materie che ha l'uomo alle mani, delle opinioni e consuetudini invalse, e dell'aumento di cognizioni speciali che nella mente umana succede. Il giudizio nella sostanza sempre versa ugualmente sul nesso fra l'atto di cui si giudica, e il decreto primo di aver Dio per Dio: questo decreto primo è dunque la suprema norma di que' giudizî, co' quali non si fa che pur un' analisi di esso decreto.

ARTICOLO XI.

Continuazione.

Le quali cose tutte ho voluto dire, affinchè rimosso ogni equivoco, ben si capisca che cosa intendiamo significare dicendo « azione intrinsecamente malvagia »:

Acciocchè un' azione sia intrinsecamente malvagia, e però acciocchè sia di quelle di cui se ne debba evitar fino il dubbio, fino la probabilità, sebben tenue, egli è uopo

1.° Che noi effettivamente ne dubitiamo; perocchè se noi non prendessimo di quella sospetto alcuno, per cagione del non esser noi ancor giunti allo sviluppamento richiesto, ella non ci si rappresenterebbe alla mente, nè come certamente malvagia, nè come malvagia dubbiosamente; e però saremmo fuori del caso proposto:

2.° Che questo dubbio sia di quelli che cadono sul nesso che ha l' azione di cui si tratta, colla prima legge (1), che contiene l'essenza della moralità, di maniera che vengasi a dubitare, non forse il porre quell' azione o l'ammetterla sia un detrarre alla moralità nella sua stessa essenza.

In somma convien distinguere diligentemente dentro alla bontà morale la parte *materiale* dalla parte *formale* di essa; ed è questa seconda che l'uomo non può mai ledere, nè sporsi al pericolo di lederla per modo alcuno.

E perchè non si finisce di chiarire abbastanza queste importanti distinzioni, riassumendo tutto ciò che fu detto, e ponendolo sotto un nuovo aspetto, diciamo:

Che nelle azioni morali convien distinguersi tre oggetti, cioè a dire: 1.° l'og-

(1) E il nesso debb'essere necessario, attalchè l' uomo che volesse l' azione e insieme la prima legge, fosse in contraddizione con sè medesimo.

getto fisico, 2.° l'oggetto intellettuale, e 3.° l'oggetto morale. Consideriamo il precetto ecclesiastico del mangiar magro.

I cibi magri sono l'oggetto puramente materiale di questo precetto.

Ma i cibi magri a quella maniera come sono concepiti, costituiscono un oggetto intellettuale. Poniamo, chi reputasse esser magro quella specie d'animale, le cui carni non passano generalmente per cibo magro, costui nella sua falsa o certo singolare opinione, avrebbe un oggetto intellettivo di suo operare diverso da quello degli altri.

Ora poi l'oggetto veramente morale non sarebbe nè il cibo magro, nè il concetto che altri se n'è formato; ma sì bene sarebbe lo stesso legislatore concepito come tale, verso cui l'uomo intende prestare la debita riverenza, ubbidendo, a' suoi voleri coll'astenersi dai cibi grassi.

Nell'opera dunque dell'uomo che s'astiene da'cibi grassi, l'oggetto che dicemmo fisico, e l'oggetto che dicemmo intellettuale, non è che una cotal occasione dell'oggetto morale, cioè della riverenza che vuol prestarsi al legislatore; ma quegli oggetti non formano la moralità, di cui sono mere condizioni.

Or il complesso di queste condizioni, di questi oggetti fisici e intellettuali, è ciò che si chiama la parte *materiale* della moralità, quando l'oggetto veramente morale ne costituisce la parte *formale*.

Quando adunque ciò che nell'azione vien meno si è solamente la parte materiale, dicesi che v'ha un material peccato; ma dee notarsi, che quest'espressione non significa punto un peccato. Così colui che mangia un cibo grasso in giorno nero, non sapendol proibito, dicesi che pecca materialmente, e vuol dire che offende contro l'oggetto fisico o intellettuale, senza però che offenda punto contro il morale, che è quanto a dire che egli non pecca (1).

(1) Merita di considerarsi un luogo eccellente di S. Alfonso de' Liguori, nel quale, venendo alla pratica, egli dichiara che tutta la sua premura consiste *in* far sì che le anime evitino il peccato *formale*: anzi questo è il vero piissimo intendimento ch' egli ebbe sempre coll' insegnare la sua dottrina sull' opinione probabile: è il *peccato formale* che gli stava sul cuore, e insegnava quella dottrina, perchè la credeva atta a far sì che gli uomini meglio il cansassero. Questo conferma la dottrina nostra non diversa nell' intenzione e nella pratica da quella del Santo, dal quale solo discordiamo in qualche parte della teoria. Ma anco quella parte di teoria in cui noi discordiamo è dal sant' uomo temperata e mitigata con delle avvertenze pratiche ed eccezioni, come dicemmo, le quali rientrano tutto nella teoria nostra, non più come eccezioni, ma come parti di essa. Udiamo dunque il luogo dell' illustre moralista, che solo basta a confermare il sistema nostro, nel quale la *teoria* è accordata colla *pratica*. Dopo aver egli esposto la sua dottrina sull' opinione probabile, aggiunge: *Hoc pro theorica: sed quantum ad praxim spectat diligenti opiniones quaeri solet an expediat rigidas aut benignas proferre. Respondeo; ubi agitur de removendo poenitente* A PERICULO PECCATI FORMALIS, *confessarius* DEBET, *generaliter loquendo et in quantum christiana prudentia suggerit, benignis opinionibus uti: ubi vero opiniones benignae* PROXIMUM REDDUNT PERICULUM FORMALIS PECCATI *prout sunt nonnullae auctorum opiniones, v. gr. quoad vitandas occasiones proximas et aliae id genus, tunc* SEMPER *expedit ut confessarius utatur, imo dico quod ipse ut medicus animarum* TENETUR *uti* OPINIONIBUS TUTIORIBUS, *quae poenitentes ad se servandos in statu gratiae conducunt* (Morale systema, Post § 53). Questo passo, chi ben lo considera, viene a dire quello che noi diciamo. Conciossiacchè 1.° egli stesso confessa che la sua teoria non può seguirsi in pratica, *hoc pro theorica, quantum ad praxim spectat*, etc.: all' incontro noi cerchiamo « che cosa possa o debba farsi in pratica », e questa è l' unica teoria che cerchiamo di stabilire; 2.° dichiara che il confessore non dee sempre seguire le opinioni benigne, benchè approvate nella sua teoria, ma solamente allora che esse sono opportune affinchè il penitente eviti il pericolo di un formale peccato (*ubi agitur de removendo poenitente a periculo formalis peccati*), che è appunto ciò che diciamo noi, distinguendo i casi in cui v' è peccato formale, da' casi in cui esso non vi è; 3.° che all' incontro il confessore dee (*debet, tenetur*) appigliarsi all' opinion più sicura, ove le opinioni benigne *proximum reddunt periculum formalis peccati*. — Ecco come la *santità* riconduceva da per tutto l' ottimo Prelato alla *verità*.

ARTICOLO XII.

Continuazione.

Ci sarà ora più facile il determinare accuratamente i generi di quelle azioni che sono intrinsecamente cattive, da poi che abbiamo detto, esser tutte quelle, le quali offendono la *prima legge*.

L'oggetto morale della prima legge, dicemmo essere ogni ente intellettivo, Dio e l'uomo.

Ogni qualvolta dunque noi non rispettiamo secondo la loro eccellente natura Dio e l'uomo, l'azione è intrinsecamente cattiva, perchè offende l'oggetto morale: conciossiachè Dio e l'uomo, come esseri intelligenti presentati dalla mente nostra alla nostra volontà acciocchè li riconosca per quel che sono, sono esseri per noi essenzialmente morali (1).

Or noi possiamo offendere Iddio e l'uomo detraendo alla lor dignità co' pensieri, cogli affetti e coll'opere esterne: a tutti questi tre generi perciò possono appartenere l'opere intrinsecamente cattive; con questa differenza però che a Dio coll'opera nostra non possiamo fare alcun danno, mentre possiamo farlo all'uomo.

Perciò azioni intrinsecamente cattive sono 1.° quelle colle quali facciamo *oltraggio* volontario, 2.° e quelle colle quali facciamo *danno* volontario a qualche natura intelligente (2).

(1) L'essere morale è sempre 1.° un essere intelligente, 2.° un essere intelligente da noi conosciuto, 3.° e proposto alla volontà nostra acciocchè ella il riconosca o il disconosca.

(2) I probabilisti, più moderati e più avveduti qui s'arrestarono sempre, e non ebber coraggio d'andare avanti col proprio sistema, quando si viduro a fronte il danno o l'ingiuria del prossimo; messi a tal prova essi piuttosto rinnegarono il proprio sistema, cessarono dall'essere probabilisti. Così il P. Felice Potestà scrisse apertamente: *Non licet sequi opinionem minus probabilem, relictà probabiliori, ac tutiori, si exinde sequatur certa injuria, aut periculum gravis mali aut sibi, aut tertio* (T. I, P. I, n. 74, asser. 2.). Nelle quali parole tuttavia non si vede ragione perchè si debba sfuggire il sol pericolo d'un mal *grave*, e non anco il pericolo d'un *leggero*, o perchè debbasi evitare di fare altrui un'ingiuria certa, e non anco un'ingiuria probabile. Il P. Domenico Viva s'accorda nella sentenza del Potestà, e ne dà per ragione: *quia saepe non pendet ab opinionis probabilitate, quod grave damnum avertatur, e. g. quamvis pharmacum sit probabiliter curativum, non idcirco declinatur mors aegroti, si probabilitas non stet, cum veritate opinionis* (in I, prop. damn. ab Innoc. XI). Il P. Segneri stesso (lett. 1, § 3, n. 31, e lett. 2, § 9, n. 37) nega potersi seguire l'opinione meno probabile « quando da quella « opinione ridotta in pratica ne derivi al prossimo malo da cui sia dovere guardarlo ». E finalmente il P. Niccolò Ghezzi espone in questo modo la limitazione da lui stesso creduta necessaria di mettersi al sistema probabilistico: « Notabilissimo è pur anche un altro punto, in cui as- « solutamente convengono, e convenir debbono le due sentenze di cui parliamo, ed è nel fissar « le materie, in cui solo sia lecito l'uso della maggiore o minore probabilità; che da amen- « due onninamente deve restringersi a quelle opinioni, che direttamente riguardano le sole que- « stioni morali, cioè a dire l'essere o no compreso sotto la legge, o non punto a quelle pro- « babilità, che immediatamente riguardano la natura, o qualità delle cose, che l'operante usi « quai mezzi a conseguire quel fine che è tenuto di procacciare. Poichè in questa del pari è illecito « il seguire un'opinione meno probabile, o più probabile, o anche probabilissima a preferenza della « sicura. Un medico a ragione di esempio tenuto a curare un ammalato nella miglior maniera ch'ei « può, se per la di lui guarigione abbia alla mano più medicine, l'una che meno probabilmente, « l'altra che più probabilmente sia per sortire l'effetto, e una terza che certamente o fuori di « ogni dubbio è per guarirlo; questo medico pecca del pari usando la seconda, che la prima di « dette medicine: poichè ben ha egli vera, ed anche maggior probabilità intorno la loro effica- « cia; non però ha alcuna probabilità di poter lecitamente ordinarle a preferenza della terza, di « cui è certo e indubitabile l'effetto. Ciò che dissi del medico, dicasi del pari del ministro del « sacramento nella scelta della materia o della forma di lui: dicasi di un principe, e di un mi- « nistro di stato nella regolazione dei regolamenti di ben governare la repubblica: dicasi di un « giudice, di un padre di famiglia, di un tutore, di un amministratore di luogo pio, e general- « mente di ogni fatta o condizione di persone, per ciò che riguarda la scelta de' mezzi ordinati « al conseguimento di quel fine, cui ciascuno sia tenuto di procacciare, ecc. » (*Dialoghi sul*

Queste dobbiamo evitarle non solo certe, ma dubbie ancora: dobbiamo cioè cessare da noi ogni pericolo, che l'azion nostra riuscisse *oltraggiosa* o *dannosa* a quelle nature che si meritano da noi rispetto e benevolenza.

Il principio vale egualmente, o che l'*oltraggio* ed il *danno* si faccia co' pensieri, o che si faccia cogli affetti, o che si faccia colle azioni esteriori.

Tutti questi danni ed oltraggi debbono essere evitati *assolutamente*, e però non dobbiamo da parte nostra nè pure lasciar aperto il minimo adito ad essi, e dovunque ve n' abbia pure un sol lontano pericolo, dobbiamo accorrere per cessarlo interamente da noi.

ARTICOLO XIII.

Continuazione.

Possono adunque essere i mali morali intrinseci o contro Dio o contro l'uomo.

A Dio poi si riferiscono pure quelle cose che io chiamo *appartenenze* di Dio, e sono 1.° la *verità*, e 2.° la *bontà morale* o giustizia.

Veramente la verità è cotal cosa che ella non può appartenere all'ordine delle creature, e così dicasi della *bontà* o giustizia: di guisa che le creature possono esser *vere* (1), ma non *verità*; *buone*, ma non *bontà*.

Laonde tutto ciò che si fa contro la *verità*, o contro la *bontà* in universale, egli è fatto contro di Dio medesimo; e però la *verità* e la *bontà* si debbono amar tanto da non esporsi al pericolo giammai di operare contro di esse.

Secondo questa dottrina, s. Tommaso dice che il bene dell'intelletto non è la verità de' contingenti, ma la verità de' necessari ed universali (2). Ora i contingenti son *veri*, ma non sono verità; gli universali sono *verità*, consistendo la verità, come già dimostrammo, nelle idee delle cose, che pur tutte sono universali e necessarie (3).

La *bontà* poi è quella, in cui S. Agostino vuole che noi indirizziamo l'affetto nostro, anco allorquando noi amiamo gli uomini mali, credendoli per errore buoni:

Probabilismo, Notizia, p. 23). Secondo questa dottrina si stabilisce dunque, « che quando l'operante è tenuto di procacciare un dato fine, egli dee far uso de' mezzi i più probabili che s'abbia in mano ». Ma il gran fine che è obbligato di procacciare ogni uomo che vive ed opera, si è per lo meno quello di non fare ingiuria nè danno ad alcuno: egli dee dunque a un tal fine usare de' mezzi i più probabili, ciò che è quanto un dire, dee evitarne anche ogni pericolo.

(1) Una delle prove della divinità di Gesù Cristo usata a ribattimento degli Ariani da' padri della Chiesa, e validissima a mio parere, si è quella del vederlo chiamato nella Scrittura col nome di VERITÀ, nome non accordato mai nè agli uomini, nè agli angeli. Il celebre manoscritto della Volgata, giudicato dall' Em.° Mai almeno del VII secolo, che trovasi nel monastero benedettino della Cava tra Napoli e Salerno, fatto ricopiare con tanta diligenza dal Sommo Pontefice Leone XII, è postillato nel margine, e al passo di s. Giovanni (ep. I, c. V, 6) *Spiritus est qui testificatur quoniam Jesus est* VERITAS (così legge il Cardinale), havvi questa postilla: *Si* VERITAS, *quomodo creatura? quum creatura* vera *esse possit. Denique de nullo angelorum legitur quod veritas sit.* Il lettore si rammenti come dal nostro sistema discenda dirittissima la conseguenza che la creatura si possa dir *vera* ma non *verità*. (Ved. il *Saggio sull'Idillio e sulla nuova letteratura italiana* negli *Opusc. Filosof.* Vol. I, facc. 303 e segg.)

(2) S. Tommaso insegnando che niuno si dee stimare reo fino a che non è provato tale, risponde all' obbiezione che l' uomo con ciò andrebbe contro alla verità, in questo modo: *Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali judicio, quod homini judicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini judicanti falsum judicium quo bene judicat de alio, non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad ejus perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium, sed magis pertinet ad bonum affectum* (S. II. II, LX, IV, ad 3.) Per altro nel dubbio propriamente non si dee giudicar nulla, ma in luogo del giudizio mantenersi la fede, o la supposizione dell'altrui bontà fino a tanto, che niente havvi di provato pro, o contra. Ed io stimo che di questa *fede* ovvero *credenza ipotetica* parli s. Tommaso, sebbene egli la chiami col nome di *giudizio*.

(3) *Nuovo Saggio ecc.*, Sez. VI, P. II, c. II.

« A te giova amare la stessa *bontà*, scrive egli ad Antonino (1); cui ama veramente « colui, il quale ama l'uomo che crede buono, o questi è tale quale è creduto, o non « sia. Un solo errore è a cansarsi in questo fatto, che alcuno non senta diversamente « da quello che la verità richiede, non dico dell'uomo, ma dello stesso bene dell'uomo. « Ora tu, fratel dilettissimo, che certo non erri credendo o sapendo essere un gran « bene il servire a Dio volonterosamente e castamente, quando ami alcun uomo per- « chè lo credi partecipe di questo bene, hai teco il tuo frutto, ancorchè egli non sia « tale, quale tu il credi ».

Il perchè conviene che noi stiamo sempre dalla parte della *verità* e della *bontà*, essendo questi oggetti essenzialmente morali, e tutto ciò che è contrario ad essi, male intrinseco e formale.

Quindi deriva anco tutto ciò che si disse da S. Agostino e da' Teologi contro la bugia, come opposta alla *verità*.

Quindi parimente ciò che è scritto nel Vangelo del peccato contro lo Spirito santo, che è la *bontà essenziale* e *personale*, manifestata a noi soprannaturalmente.

Quindi medesimamente ciò che dicono i Teologi e i Santi de' volontari rifiuti delle interne ispirazioni (2), e delle segrete antipatie al pubblico promovimento del bene morale e specialmente soprannaturale.

ARTICOLO XIV.

Continuazione.

Venendo poi all'*uomo*, altro oggetto de' morali doveri, ciascuno ha da rispettare la dignità umana in sè e negli altri.

E quanto a sè, ogni qualvolta l'uomo non ubbidisce alla *verità*, ma si fa schiavo della *sensazione*, oltraggia e danneggia sè stesso.

E venendo al particolare,

1.° Il primo danno che l'uomo può fare a sè stesso, si è quello appunto dell'anima, che consiste nell'esporsi a pericolo di peccato formale (3).

Quindi tutti i Teologi, non escluso certamente il santissimo Prelato di Sant'Agata de' Goti, insegnano doversi fuggire le *occasioni prossime* di peccare.

E qual'è la ragione di questa certissima verità? — La ragione si è, che non basta fuggire il peccato certo, ma convien fuggire ben anco il peccato probabile e dubbio.

Non iscusa qui il dire, che se il peccato è dubbio, è dubbia la legge; perocchè havvi legge certissima, che al solo pericolo di peccare, niuno può lecitamente sporsi: la qual legge è quella appunto che noi sosteniamo.

2.° Medesimamente dicasi della scelta della religione. In questa scelta non attenendoci noi alla certezza, ci sponiamo al pericolo 1.° di offendere Iddio, 2.° di offen-

(1) Ep. XX, al CXXXI.

(2) Può acconciamente riferirsi a questi rifiuti, quando l'ispirazione invita a lasciare la vita peccaminosa, il passo di s. Giovanni: *lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*. C. I.

(3) S. Tommaso così appunto nel *Quodlib.* VIII, a. XIII: *Quicumque committit se discrimini in his quae sunt ad salutem, peccat;* e nel *Quodlib.* IX, a. XV: *Quicumque committit se discrimini et periculo peccati mortalis, peccat mortaliter.* — I sacri Canoni: *In his quae animae salutem respiciunt, ad evitandos graves remorsus conscientiae pars tutior est tenenda*: In Clement. Exivi §. Item praeterea, de verborum significat.—Scoto pure, in IV. Distinc. XVII., quaest. unica: *Ubi est via facilior, id est, magis in potestate hominis et certior ad gratiam recuperandam, tenetur quilibet ad illam viam: ita, quod non omissa illa attentat aliam difficiliorem et incertiorem: et quia tunc exponeret se periculo salutis suae, et videretur esse contemptor propriae salutis.* Super quartum librum Sententiarum.

dere noi stessi. Perciò è uno di que' punti, a cui sant' Alfonso abbattendosi, interamente lasciato da parte il suo sistema, fa una savia eccezione, dicendo: « Di qui s' inferisce che non è lecito, in materia di fede, e in ogni cosa che appartenga all'eterna salute di necessità di mezzo, seguitare nè l'opinione meno probabile, come inettamente diceva la proposizione 4.ª proscritta da Innocenzo XI (1), nè la più probabile; ma siamo tenuti di attenerci alla sentenza più sicura, e per conseguente dobbiamo abbracciare la religion più sicura, quale è senza dubbio la nostra cattolica ». E soggiunge queste parole: *Cum enim quaevis alia religio falsa sit; etiamsi aliqua videatur alicui probabilior, tamen amplectens eam, relicta tutiori, nequaquam damnum suae aeternae salutis effugiet* (2).

3.° Questo stesso pericolo fa sì che non sia lecito all' uomo pericolare la propria vita senza necessità.

ARTICOLO XV.

Continuazione.

E quanto a sant' Alfonso, egli non restringe la sua teoria solamente al caso indicato, ma la estende a tutti i casi in generale, ove siavi dubbio di qualche danno di fatto.

« Diciamo non esser mai lecito di usare dell' opinione probabile di probabilità « di fatto con pericolo del danno di un altro, o di sè stesso; perocchè una sì fatta pro« babilità non toglie il pericolo del danno. Conciossiachè, se quell' opinione fosse fal« sa, non s' eviterebbe il danno del prossimo, o dell' operante » (3).

Qui s' accorge il sant' uomo, che il male è intrinseco, perocchè il danno seguito al prossimo o a noi stessi, non in conseguenza dell' atto della volontà nostra, ma, mi si conceda di così esprimermi, *ex opere operato*.

Indi è che, conoscendo noi come il danno che può avvenire dall' atto nostro non si possa evitare con una intenzione buona; vogliamo effettivamente il danno, se noi vogliamo quell' atto, che sebbene non con certezza, tuttavia con qualche probabilità è altrui nocevole, potendolo evitare. Il voler noi comecchessia un tal fatto, rende quel fatto un oggetto morale intrinsecamente cattivo.

ARTICOLO XVI.

Continuazione.

Adunque anche relativamente a' danni che possono farsi al prossimo nostro, noi dobbiamo attenerci alla più sicura, nè v' ha principio riflesso di sorte che ce ne disobblighi.

1.° Cominciamo da' pensieri ad applicare questo principio.

S. Tommaso co' migliori teologi c' insegna esser obbligo di non giudicar male del prossimo sopra motivi dubbiosi. E perchè ciò? — perchè dobbiamo evitare fino il pericolo di nuocergli pur co' pensieri: ecco le parole del Dottore angelico:

« Rispondo, doversi dire che, solo avendo mal pensiero d' un uomo senza cagion « sufficiente, a lui si fa ingiuria, e lo si sprezza. Ora niuno dee sprezzare chicchessia, « nè fargli alcun male senza cagione che a ciò fare il costringa. E però, dove non

(1) La proposizione condannata da Innocenzo dicea: *Excusabitur infidelis non credens ductus opinione minus probabili.* Ecco fin dove s' era giunto!

(2) Th. M. De Consc. 43.

(3) Th. M. De Consc., n. 42.

« appaiano manifesti indizi dell' altrui malizia, noi dobbiamo tener gli altri per buo-
« ni, interpretando nel miglior modo ciò che è dubbioso » (1).

2.° Passiamo alle azioni; e prima a quelle che fanno danno allo spirito.

Primieramente dobbiamo evitare lo scandalo de' pupilli. E perchè? — perchè la nostra azione benchè onesta in sè stessa, pure può esser loro se non di certa caduta, almen di pericolo. Questo solo fa che l' azione co' suoi aggiunti diventi intrinsecamente mala (2).

3.° « Nel conferire i Sacramenti, usò le parole del B. Alfonso, non può il mini-
« stro usare dell' opinione probabile o più probabile circa il loro valore, ma è obbli-
« gato a tenersi alla sicura, che è quella che è o la più sicura, o la certa moralmen-
« te. Ciò consta dalla prima proposizione condannata da Innocenzo XI » (3).

4.° Or delle azioni che fanno danno al corpo.

« Se alcuno dubita, se ciò che vede nel bosco sia una fiera o un uomo, nol può
« ferire, sebbene probabilmente o anche più probabilmente stimi essere una fiera. Pe-
« rocchè se veramente quell' animale fosse un uomo, la probabilità, o la maggior
« probabilità sua non francherebbe l' uomo dalla morte » (4).

5.° Lo stesso dice il B. Liguori del medico circa la scelta de' medicamenti (5).

6.° Lo stesso del giudice nel giudicare, rispetto al quale fu condannata la proposizione, non credibile che alcun moralista cristiano l' abbia mai insegnata: *Probabiliter existimo judices posse judicare juxta opiniones etiam minus probabiles* (6).

Itaque, col santissimo nostro Moralista concludiamo, *universe dicendum, nunquam esse licitum uti opinione probabili probabilitate facti, ubi est periculum damni vel injuriae proximi* (7).

7.° Vedesi da tutto questo, non esser diritta la dottrina di G. V. Bolgeni, là dove dice che in dubbio se un contratto sia usurario o no, può liberamente farsi (8); perocchè fin che io dubito che il contratto sia usurario, dubito altresì di fare con quel contratto un danno reale al mio prossimo. Deesi adunque assai meglio attenersi al sentimento di s. Tommaso, il quale nell' opuscolo che scrisse intorno all' usura insegnò che « è molto utile ne' dubbî d' investigare quella verità che conosciuta è salu-
« tare, e sconosciuta mette a pericolo l' umana salvezza. E a' nostri tempi udimmo,
« soggiunge, fra' dottori gravi controversie, non solo circa le cose naturali, ma ben
« anco circa le cose morali, nelle quali è pericolosa la diversità delle sentenze ed
« opinioni (*in quibus periculum est* DIVERSA SENTIRE ET OPINARI), e massime in quella parte della giustizia, che da' filosofi dicesi commutativa » (9).

8.° Cade parimente qui la decisione di s. Tommaso sul poter avere, senza dispensa più d'una prebenda semplice, o sia senza cura d'anime. Egli decide che nel dubbio non si può avere: *Si manente tali dubitatione plures praebendas habet, periculo*

(1) S. II. II, LX, IV.

(2) Quindi non possiamo giammai porger noi stessi l'occasione prossima di peccare per qualsivoglia temporal vantaggio che ce ne venga.

(3) La qual proposizione condannata è questa: *Non est illicitum in Sacramentis conferendis uti opinione probabili de valore Sacramenti, nisi id vetet lex, conventio, aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis, vel episcopalis.*

(4) Lig. Th. M. De Cons., n. 52.

(5) *Medicus tenetur adhibere medicamenta tutiora infirmis profutura, nec potest uti remediis minus probabilibus, relicto probabiliori sive tutiori; In medicamentis enim probabilius, est quod est tutius pro sanitate infirmi.* (Lig. Th. M. De Consc., n. 44).

(6) *Judex tenetur judicare juxta sententiam probabiliorem; ipse enim tenetur ex praecepto divino et humano jus suum cuique tribuere pro majori pondere rationum quae cuique favent.* (Lig. Th. M. De Consc., n. 47).

(7) Lig. Th. M. De Consc., n. 52.

(8) Del Possesso C. XV, 115-117.

(9) Opusc. LXXIII, *De Usuris.*

se committit, et sic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quam propriam salutem (1). E veramente il caso è di giustizia; perocchè 1.° i beni della Chiesa non possono godersi se non come prescrivono le leggi divine ed ecclesiastiche, 2.° e possedendo indebitamente più prebende, si verrebbero a sottrarre altrui, e fare altrui danno (2).

Concludiamo adunque:

Quando v' ha la probabilità del danno di fatto, v' ha sempre un' intrinseca malvagità nell' *oggetto morale*, e però si dee fuggirne fin l' ombra. Dico nell'*oggetto morale*, perocchè il semplice danno di un essere intelligente, è oggetto materiale; ma quel danno, tostochè è *voluto*, diventa, rispetto a noi che lo vogliamo, oggetto morale intrinsecamente malo di cui dobbiamo evitare ogni rischio.

La stessa argomentazione vale rispetto all' ingiuria fatta o a Dio o agli uomini: tostochè è voluta, ella è oggetto morale, e dobbiamo evitarne per ogni modo il pericolo (3).

(1) Quodl. VIII, q. vi, a. iii.

(2) Si osservi che s. Tommaso stesso considera questa questione come appartenente non al solo diritto positivo, ma ben anco al naturale e al divino, dicendo egli: *Cum enim haec quaestio ad Theologos pertineat in quantum dependet a jure divino vel* EX JURE NATURALI, *et ad juristas in quantum dependet ex jure positico; inveniuntur in ea Theologi Theologis, et juristae juristis contraria sentire.* Quodlib. IX, q. viii., a. 15.

(3) Lo stesso sant'Alfonso pone la questione « Se il suddito dee ubbidire al superiore nelle cose dubbiosamente illecite », e risposto di sì, restringe la sua decisione in questo modo: « *Limitant vero Sotus, Tournely, Lessius, Sanchez, Salmaticenses, etc. communissime, quoties res praecepta esset valde difficilis et molesta, nempe si subditus obediendo deberet se vel alterum exponere periculo gravis damni spiritualis vel temporalis* (Th. M. De Consc., n. 31).

La ragione poi, che sant'Alfonso adduce, per la quale si dee ubbidire al superiore che comanda cose dubbiosamente illecite, si è che *in dubiis standum est pro superiore possidente jubendi potestatem, qua in dubio spoliari nequit*, ragione, che ripete dove parla della guerra dubbiosamente ingiusta (nel *Morale Systema.*, post n 53, Croll. 1).

Ma primieramente si consideri, che questo possesso del superiore che si adduce, non è quel possesso che si vuol prendere a regola de' casi morali, il qual consiste in vedere « se possegga la libertà o la legge », e non il superiore o altri: sicchè si confondono due principî simili nelle espressioni, dissimili nella natura.

In secondo luogo, la ragione per la quale un suddito dee militare anche in una guerra dubbiosamente giusta, non è mica perchè il principe abbia il possesso dell' autorità di comandare; che anzi, se il principe stesso credesse la guerra solo dubbiosamente giusta, non potrebbe esporre in essa il sangue de' suoi soggetti. Ma la ragione dell' ubbidire si è perchè « al principe spetta il diritto di giudicare se la guerra sia giusta o no », e non al suddito: sicchè il suddito la dee tener giusta sull' *autorità* del principe (che come vedemmo, è un principio di certezza morale), che la dichiara giusta, a meno che s' avessero degli evidenti argomenti in contrario. Di maniera che se vi avesse un principe o un governo poco curante dell' onesto e del giusto, il quale dicesse a' governati: « la tale impresa militare dubbiosamente è giusta, ma tuttavia voglio tentarla: venite meco alla guerra »; i governati non sarebbero obbligati ad andarvi, attesa la dichiarazione autorevole della dubbia giustizia di quell' impresa, sebbene in generale fosse certo il diritto di comandare nel principe o nel governo, perocchè in questo caso non sarebbe certo il suo diritto, ma nullo.

Tornando dunque al generale, come si sciorrà la questione « se dee il suddito ubbidire al superiore che comanda cosa dubbiosamente lecita »?

Distinguendo così:

O l' illiceità di che si dubita proviene da leggi positive, di maniera che l' azione per sè considerata è certamente onesta, e in tal caso si dee ubbidire:

O pure si dubita veramente che l' azione comandata sia intrinsecamente inonesta, nel qual caso conviene ancora distinguere:

Se chi comanda giudica quell' azione lecita (come si dee supporre se la comanda), e il suo giudizio è di tal natura, pel diritto ch' egli ha di portarlo o in generale per l' autorità sua magistrale, da *dover* noi deporre ogni dubbio; in tal caso dobbiamo ubbidire:

Se poi il giudizio di chi comanda non è tale al quale *dobbiamo* noi acquietarci, attese speciali circostanze, in tal caso prima di operare dobbiamo deporre il dubbio; perocchè non sarà mai lecito di operare con un vero dubbio dell' intrinseca illiceità dell' azione.

ARTICOLO XVII.

Continuazione. — Della castità.

Qui può farsi la questione, se nelle azioni contro la castità vi abbia l'intrinseco male di cui parliamo.

E rispondesi affermativamente: di che ottimamente Ambrogio Stapf nella sua Etica Cristiana scrive, che in opera di castità, di verità e di carità, dee seguirsi la via più sicura.

E veramente:

1.° Se trattasi di peccati contro natura, essi fanno oltraggio all'umanità, e mostrano l'uom degradato, e dato in preda, come dice l'Apostolo de' gentili, « ad un reprobo senso » (1): vi si oltraggiano e vilipendono la verità e l'intelligenza, sopra le quali vince la fuggevole sensazione. Entravi ancora un danno inflitto all'umana natura: al qual proposito si possono rivocare le parole di Tertulliano: *Homicidii festinatio est prohibere nasci, nec refert natam quis eripiat animam aut nascentem disturbet: homo est et qui futurus est, et fructus omnis jam in semine est* (2).

2.° Se trattasi di persone maritate, v'ha l'ingiuria, il danno e l'infrangimento della fede coniugale.

3.° Se trattasi di fornicazione semplice, vi è pure l'ingiuria della natura umana: perocchè le persone servono al senso anzichè alla ragione; la quale comanderebbe loro, come ad esseri intelligenti, che l'amor fisico fosse unito ad un'amicizia permanente ed eterna, che verrebbe confirmata naturalmente da' giuramenti e pubblicata, il che (nello stato di società naturale) costituirebbe il matrimonio.

4.° Se trattasi finalmente di poligamia, il male è minore quanto alla legge naturale, e può esser nullo rispetto a quelli che nati fuori del Cristianesimo, non giungono a conoscere come l'amore unito all'amicizia, fondamento del matrimonio, di sua natura esiga di esser fra uno ed una. Nello stato patriarcale questa relazione di diritto naturale non si conosceva, attesa la poca spiritualità esplicita dell'animo, e però la poligamia era permessa, *ad duritiam cordis* (3).

Tutto ciò è detto senza aversi riguardo alla legge positiva contro la fornicazione, la quale non costituisce l'intrinseca reità delle azioni di cui parliamo.

Egli è vero, ed io lo riconosco apertamente, che nelle leggi canoniche vi ha qualche disposizione, che ripugna a prima vista a questa teoria.

1.° Quando si dubita dell'impotenza di un coniuge, prima di sciorre il matrimonio si accorda agli sposi il tempo di tre anni a fine di fare sperienza, coabitando, a vedere se l'impotenza sia vera e permanente, o non sia. Trovata esser tale, si scinglie il matrimonio; il che è quanto un dichiarare, che quella unione non fu mai

(1) Rom. I.

(2) *Apolog. pro Christ.* c. IX. — Può riferirsi per qui la sentenza di sant'Agostino: *Mulier quaecumque fecerit hoc, per quod jam non possit concipere quantoscumque parere poterat, tantorum homicidiorum reum se esse cognoscat.* (Serm. CCXLIV, de temp.). — A me stesso avvenne, che confessando un uomo rozzo, questi veniasi accusando di molti omicidi. Da principio non intendevo ciò che colui volesse dire, non potendo io supporre che egli avesse effettivamente ammazzato tanta gente, ma poscia m'accorsi che quell'uomo semplice significava così il peccato dell'onanismo, insegnandogli il lume naturale a paragonare all'omicidio quel turpe peccato.

(3) Quanto alle dilettazioni fantastiche odasi la stessa decisione di s. Bonaventura. *Tunc dicunt Magistri quod peccat mortaliter, quia quamvis non sit ibi consensus verus, tamen ibi est consensus interpretativus. — Hoc tamen non est usquequaque certum; negant enim aliqui esse mortale in negligentia reprimendi, ubi est displicentia, quantumque quis periculum advertat. Sed tamen via securior tenenda est, quidquid sit rei veritas.* In II. Sent. D. XXIV, p. II, art. II, q. 2. Ma si noti che il Santo parla di chi ha una dilettazione sensuale colla cognizione del pericolo, acciocchè questa dottrina non ingeneri scrupolo alle anime dilicate.

vero matrimonio. E tuttavia in que' tre anni, ne' quali i due non erano pur maritati, fu loro permesso lo stare insieme. Qui sembrerebbe che questa coppia dubbiosa della validità del suo matrimonio, fosse dubbiosa della liceità delle azioni in materia di castità; e tuttavia le viene permesso il coabitare.

2.° Quando l' un coniuge dubita della validità del suo matrimonio, secondo le leggi canoniche non può dimandare, ma gli si permette tuttavia di rendere il debito. Ora l' essergli vietato il dimandare, sembrerebbe una conseguenza del principio che « in caso di matrimonio dubbio le persone non potessero usare insieme », ciò che riuscirebbe a una decisione contraria a quella che fu stabilita pel caso antecedente dell' impotenza dubbia. All' incontro l' essergli permesso di rendere il debito, parrebbe conseguenza dell' opposto principio, cioè che « in caso di matrimonio dubbio si possa usare insieme ». Non vale il dire, che vien permesso di rendere il debito affine di non privare il consorte del suo diritto; perocchè se lo stesso matrimonio è dubbio, egli è dubbio il diritto sì per l' una parte come per l' altra; e però nè pure la parte che non dubita punto ha diritto certo, perchè non vi ha matrimonio certo; o almeno non ha diritto di costringere l' altra parte dubbiosa a commettere un atto la cui liceità per essa è dubbiosa.

Potrei trarre degli altri casi somiglianti (1) dalle leggi positive risguardanti il matrimonio, alcune delle quali sembrano determinazioni derivate da un principio di diritto naturale, ed alcune altre dal principio opposto.

Ma all' uopo nostro basta che noi osserviamo:

1.° Che se egli sembra che tali leggi positive rilascino alcun poco della legge rigorosa della castità, ciò non fanno se non unicamente a favore del matrimonio, e non in qualsivoglia altro caso (2); e ciò che si fa in ordine al matrimonio, non lede la dignità umana.

2.° Che la Chiesa stessa, che permette questo cotale rallentamento dell' ordinario rigore in materia sì dilicata, desidera però che prevalga la parte della castità; di guisa che ella sarebbe ben contenta, che i coniugi dubbiosi della loro impotenza vivessero insieme come fratello e sorella in tutta castità (3).

ARTICOLO XVIII.

Continuazione. — casi in cui dee aver luogo una transazione fra le parti, il cui diritto scambievole è dubbioso.

Il principio che abbiamo posto, che « non si può lecitamente fare un' azione quando si dubita non forse essa cagioni un danno indebito a' nostri simili, scioglie altresì l' altra questione: « allorquando il pericolo di cagionare un danno trovasi tanto da una parte quanto dall' altra, tanto operando che non operando, che si farà » ?

La risposta si è: in diritto di natura dee scegliersi quel partito che rechi il minor danno possibile, o almeno quel partito nel quale il danno sia compartito ugualmente fra quelli a cui può venir fatto, non avendo l' uno maggior ragione dell' altro d' andarne esente quando il danno è inevitabile.

Veniamo a' particolari.

(1) P. e. la decisione di Lucio III, in c. Dominus de secund. nuptiis, che è; « *Si vero aliquis vel aliqua de morte prioris conjugis adhuc sibi existimat dubitandum, ei qui sibi nupsit, debitum non deneget postulanti, quod a se tamen noverit nullatenus exigendum.*

(2) Cap. fin. de re judic. *ne contra legem conjugii committatur offensa.*

(3) *Quod si ambo consentiant simul esse, vir eam, etsi non ut uxorem, saltem habeat ut sororem*, così Celestino III nel suo responso, Cap. *Laudabilem*, Extra, *De frigidis et maleficiatis.*

I.

Un defunto lasciò a Sempronio un legato. Ora si trovano due Sempronii, che egualmente lo si disputano: e metton fuori ed uguale amicizia col morto, ed uguale famigliarità, ed uguali servigi prestatigli.

Le leggi romane, considerando questo caso, decidono non doversi dare il legato nè all'uno nè all'altro, non essendo determinata bastevolmente la persona a cui tocchi (1).

E noi non vogliamo cercare quali vedute politiche potessero avere quelle leggi positive decidendo così, se di render cauti i testatori od altro (2). Vogliamo bensì investigare come si dovrebbe sciogliere la questione usando la sola norma del diritto naturale.

Secondo questo diritto, ci par manifesto che, privando entrambi i Sempronii del legato, si reca un danno certo a colui che venia designato dal testatore, e gli si reca il danno massimo, privandolo di tutto il legato, che secondo la volontà del trapassato pur gli toccava.

In secondo luogo, ci par manifesto ugualmente che, aggiudicandosi il legato tutt'intero ad uno de' due Sempronii, senza aver motivo maggiore per l'uno che per l'altro, il giudice opera arbitrariamente e però ingiustamente, e s'espone al pericolo di privare del tutto il vero legatario del suo diritto, recandogli così il danno massimo.

Essendo dunque certo che la volontà del testatore non cade fuori de' due Sempronii, ma o nell'uno o nell'altro di essi, non resta se non il partito men dannoso, che è quello ch'essi stessi transigano; la qual transazione può essere solamente o 1.° di commetter alla sorte il legato, nel qual caso la sorte di ciascuno ha un prezzo equivalente alla metà del denaro, prezzo che ciascuno espone al gioco; 2.° ovvero di farne le parti eguali, pigliandosi ciascuno la metà del legato, e questo è il più ragionevole.

Che se non vogliono i due Sempronii transigere, essendone obbligati dalla legge naturale, il giudice può assegnare per sua sentenza a ciascuno la metà; nè a lui sarebbe lecito di commettere alla sorte l'ottenimento del legato; perocchè a lui non ispetta di mettere a pericolo il diritto certo di mezzo il legato che si ha ciascheduno de' due.

Così secondo noi, l'equità naturale, sebbene altramente le leggi positive.

E pur questi principî di equità furon riconosciuti e furon seguiti in altri casi dalle leggi pubbliche, e furon predicati da' giurisprudenti.

Il celebre Baldo dice, che quando le prove d'una parte e dall'altra si confondono, decsi venire alla transazione (3). Altri pure dicono, che il giudice non può in

(1) L. III, §. Si duobus, St. De adim. legat. Vedi pure in c. Si duo, ff. Uti possidetis, et in cap. Tuae fraternitatis, de praebend.

(2) Egli è certo, che le leggi romane non contengono sempre mere *decisioni giuridiche* appartenenti alla giustizia commutativa, ma contengono spesso un *elemento politico* pel quale la cosa viene decisa secondo quello che richiede il vantaggio della società, foss'anco a detrimento del naturale diritto de' singoli privati. Nelle istesse Istituzioni di Giustiniano si dà talora per motivo della risoluzione l'interesse della cosa pubblica. Per esempio, si mettono de' limiti alla barbarie de' padroni nel trattamento degli schiavi, non per difendere il diritto dello schiavo, che non ne ha, ma pel ben pubblico: *expedit enim reipubblicae* (quest'è il motivo che se ne dà) *ne sua re quis male utatur* (Instit. L. I, Tit. VIII), motivo che mostra pure l'erroneità de' principî su cui molta parte della Legislazione Romana si appoggia; perocchè quel motivo suppone che « l'uomo abbia per sè il diritto di fare mal uso della cosa propria », e solamente sia la legge quella che, provvida del ben pubblico, glielo divieta. — Vedi intorno a ciò l'opera *La Società ed il suo fine*, L. I, c. XII.

(3) Cons. CCCLII. in f. L. IV. Vedi pure Boerio, Dec. XLII, n. 39.

tal caso pronunciare (1), restando solo il transigere alle parti. Il giurisprudente Giuliano dichiara, che ove tale sia il conflitto degli argomenti delle due parti, che la verità si rimanga dubbiosa, anco il giudice può dividere la differenza (2). Anzi i celebri Antonio de Butrio e Pietro di Ancara risposero che questo dee al tutto fare il giudice, finendo la causa col dividere la materia, se è divisibile (3). Indi avviene che le leggi stesse dichiarino aver luogo in certi casi l' arbitrio del giudice (4), il quale arbitrio non s' intende mai che sia un arbitrio assoluto e pieno, ma sempre un arbitrio equitativo qual dee esser quello d' un uomo probo e prudente (5).

II.

Chi è incerto di aver pagato un debito che era certo, dee egli di nuovo pagare?

Se questo dubbio si può rimuovere, avverandosi il fatto del pagamento seguito o non seguito, ciò si dee fare.

Ma se nulla si rileva di certo, alcuni dicono che si dee pagare, perocchè il debito essendo certo, dee altresì esser certa la soluzione.

Parmi però che qui ci abbia un equivoco; perocchè se io sono dubbioso d' aver pagato, è falso che il debito rimanga certo. Il debito era certo a principio; ma tosto che io dubito d' aver pagato, dubito per conseguente del debito, e questo debito mi è presentemente incerto. Che dovrà dunque farsi?

Cercare prima di tutto onde procede quel dubbio, perocchè se il dubbio procedesse unicamente da mia colpa o grave trascuratezza, non dovrebbe questa mia colpa esporre il mio creditore a pericol di danno; e però converrebbe che io mi tenessi alla più sicura pagando.

Se poi il dubbio nasce senz' alcuna mia colpa, in tal caso se pago, incorro il pericolo di danneggiare me stesso; e se non pago, incorro pure il pericolo di danneggiare altrui: però sembra del tutto conveniente che io paghi *pro rata dubii* (6), tagliando per mezzo il pericolo, come vuol l' equità.

(1) La Glossa in cap. Licet causam, in ver. Uti possidetis, de probat. Così pure Matth. Mattheσil, in opusc. electionis verioris opinionis (inter tractatus communes) n. 10.

(2) In lege: Si Pater, Sl. de haered. instit.

(3) Cons. CCX. inter Cons. Anchar. incipion. Inter contraria (Ved. ancora Felin in cap. I. n. 55. v. secunde nota, Sup. eod; e Boer. decis. 155, n. 24., v. Idee in tanto discrimine opinionum) — Antonio de Butrio e Pietro di Ancara recano ad esempio il giudizio di Salomone. Nel quale osservano, che, sebbene avesse proposta la divisione del fanciullo solo a farne una cotal prova, tuttavia quella sentenza appoggiavasi al principio vero, che dove i diritti delle parti sono egualmente dubbiosi, è cosa equa venire a dividere la cosa contesa.

(4) Cap. de Causis, § I, de off. deleg. l. I. ff. de jure deliber.

(5) Baldo (in c. 2 §. Iudices n. 5. De pace juram. firmα.) dice, che l' arbitrio del giudice dee essere « secondo la mente della legge, del diritto, e della ragione, e finalmente secondo l' equità ». Così spiegano l' arbitrio non mai pieno, ma sempre parziale, lasciato al giudice dalle leggi, tutti i migliori legisti, come può vedersi nell' Aret. in l. Videamus, §. Deferre n. 7, ff. de in litem jur.; in Jas in d. l. Si sic legatum, n. 10. de. l. I; in Felin. col. 7. circ. med. sup. eod.; e in Menoch. de arbitr. Judic. lib. I, q. 8.

(6) Layman (L. I, tr. I, c. 11), Diana (P. IV, tr. III, v. 35), Sporer (De Consc., c. I, n. 83) e Tarabusino, citati tutti dal B. Alfonso (Th. M. De Consc., n. 34), tengono, che si debba pagare *pro rata dubii* solamente quando anche il creditore dubita di non essere stato pagato. Se poi il creditore si tien certo di non essere stato pagato, il debitore dee pagar tutto.

Ma l' affermazione del creditore non può valere se non come autorità a certificare il dubbio se fu pagato o no; autorità valevole in coscienza quanto l' arte critica la dichiara valevole; e può anche ella sola in certi casi costituire una certezza morale. E in fatti se il creditore afferma di essere stato pagato, questo solo assolve il debitore dal pagare, distruggendogli il dubbio, se pur non v' abbia qualche prova che il creditore, così affermando, s' inganni.

È dunque a dirsi, che il debitore che dubita, dee anche coll' aiuto del creditore rilevare, secondo l' arte critica, se fu pagato o no quel debito, ovvero qual sia la *rata* del dubbio; e a questa rata si dee limitare il diritto del creditore, e il dovere del debitore ad un tempo.

Così vien rimessa la difficoltà, che nascerebbe ove si desse all' uno maggior diritto che non

III.

Chi dubita d' avere un debito, dee pagarlo ?

Sempre è necessario cominciare dall' usare ogni diligenza per torre il dubbio, ma non potendosi torre, conviene distinguersi :

O il dubbio cade sulla natura del titolo, di guisa che si dubita che il titolo sia vizioso e nullo. In tal caso il titolo non essendo per sè ancora formato, non può dare diritto a nulla ; e però non fo danno altrui non pagando :

O il dubbio mio è estraneo al titolo, e nasce o dal mero dubbio d' aver pagato o no, ed è il caso precedente ; oppur nasce da altro motivo. Quest' altro motivo, onde mi resta incerto se vi sia un dato titolo (sebbene quel titolo, essendovi, sarebbe valido), o è provenuto da qualche mia colpa, o no. Nel primo caso io debbo evitare il pericolo, che per mia colpa altri venga danneggiato ; e però pagar tutto, almeno se la colpa è piena causa del dubbio. Nel secondo caso, solo *pro rata dubii.*

IV.

Il possessore di buona fede, sopravvenendo il dubbio, dee restituire ?

Ecco la risposta di S. Alfonso : « Se il dubbio è aguale pro e contra, è comune « sentenza (1), contro di pochi, il possessore non esser tenuto a niente, secondo la « regola 65 (2), ove si legge : *In pari casu melior est conditio possidentis*, e la regola 128 : *In pari causa possessor potior haberi debet* (3).

Ma è ella bene applicata questa regola di diritto ? non v' ha egli alcuna differenza a farsi fra ciò che un giudice pronuncia nel foro esterno in causa d' un altro, e ciò che ciascuno dee pronunciare in causa sua propria nel foro della coscienza ?

Io per me credo che la differenza ci abbia grandissima.

Conviene, a me pare, distinguersi accuratissimamente :

1.° Il *foro esterno* e pubblico,

2.° Il foro *esterno* e privato della penitenza,

3.° Il foro interno *della coscienza*, e finalmente

4.° Il foro di Dio.

Parliamo or solo del *foro esterno* e pubblico, pel quale sono fatte le leggi positive della società, e del *foro interno* della coscienza.

Veggiamo in prima che cosa determinano le leggi sociali pel caso in cui l' uno possègga qualche realità, e l' altro pretenda che egli la possegga illegittimamente, e che quella sia sua.

Conviene riflettere le circostanze del caso particolare.

Due litigano insieme circa il dominio di una cosa, e l' uno di essi n' ha già il possesso di fatto. Quegli che dimanda che venga spossessato l'avversario non dice mica al giudice : io sono incerto di aver diritto a quella cosa : e viceversa quegli che possiede non dice mica : io sono incerto di possedere legittimamente. No : anzi tutt' e due vogliono aver ragione : l'uno sostiene di possedere legittimamente, l' altro sostiene che egli possiede illegittimamente.

Che fa il giudice ? Egli si volge al petitore come a quello che muove la questione,

sia all' altro dovere, o viceversa all' un più dovere che non all' altro diritto. Possono benissimo avere il debitore e il creditore argomenti diversi di dubitare. Ma essi debbono transigere in tal caso, per legge di natura che a ciò gli obbliga : e questa transazione trova un' ottima base tostochè mettano insieme entrambi i loro argomenti, ne facciano un calcolo solo, donde esca un solo dato di risultamento.

(1) Cita Sanchez in dec. L. I, c. x ; n. 9:

(2) De Reg. jur. in 6.

(3) Th. M. De Consc. 35.

e dice: « Voi turbate quest' uomo nel suo pacifico possesso. Ora il pubblico bene vuole che nessuno sia turbato nel godimento de' beni, a meno che non si provi ch' egli li possegga illegittimamente. Io riconosco adunque che altro è il possesso di fatto, altro è il diritto, e però sebbene il vostro avversario s' abbia il possesso, tuttavia potrebb' essere quello che voi dite, ch' egli non s' avesse il diritto. Ma non dovendosi nessuno turbare senza cagione, forz' è che voi mettiate fuori prima le vostre ragioni ; e se potete provare che il possesso è da lui indebitamente tenoto, voi vi avrete ciò che vi appartiene. Fino a tanto però che voi non ne date prove sicore, io sentenzio uno *status quo*, e vi proibisco di turbare il possessore dal soo possesso ». Ecco la semplice interpretazione della regola giuridica : *In pari casu melior est conditio possidentis*.

E da questo si vede :

1.° Che il giudizio di ritenersi da chi l' ha, la cosa posseduta, è *sommario* (1), *momentaneo* (2), e *preparatorio* al giudizio principale (3), come dicono i giuristi. Quel giudizio non versa propriamente sul *diritto* delle parti, ma pone una *presunzione di diritto* ; cioè non decide che il possessore abbia il diritto, ma *presume* che lo abbia interinalmente, cioè fino a che non vien provato il contrario (4). Sicchè quando dicono i giuristi che « la possessione di buona fede produce un jus certo », deesi intendere che « quella possessione di fatto, che non si può provare essere di mala fede deesi ritenere nel foro esterno come se fosse una prova di certo diritto, fino che non si prova il contrario : dove vedesi manifesto trattarsi di « un *jus* certo relativamente alle leggi positive, e alla condizione del giudice umano, e nulla più ».

2.° Che la ragione, in cui si fonda il giudizio interinale, dirò così, favorevole al possessore, il qual giudizio si fa coll' applicazione della regola, *in pari casu melior est conditio possidentis*, è il bene pubblico, la pace della società, la difesa del tranquillo godimento delle sostanze de' singoli cittadini, il troncamento de' dannosi litigi, e tali altri fini politici (5); i quali non appartengono all' ordine della giustizia interna nè al foro della coscienza di ciascheduno.

3.° Tuttavia aggiungerò l' avvertenza, che ove il pacifico possesso di buona fede fosse lunghissimo, farebbe nascere anche nel semplice diritto naturale una prescrizione equivalente ad una prova di diritto, purchè non constasse dell' infermità del titolo originario onde il possesso di fatto s' incominciò, ma il titolo s' ignorasse ; e qui batte appunto quell' adagio de' legali, *melior nullus titulus quam malus titulus*. Perocchè, ignorandosi al tutto il titolo, dee credersi da chicchessia, che egli vi ebbe, e che la lunghezza del tempo ne coprì la memoria ; sicchè le eccezioni posteriori nulla provano, quando non si mostrasse, come diceva, l' infermità del titolo originario.

Or si può egli applicare anche nel foro della coscienza la stessa regola del *melior est conditio possidentis ?* le circostanze sono elle le medesime ?

Non pochi Teologi credono che si possa ; ma io mi sto senza esitare con quelli, e son pur molti, i quali trovano mancare nel foro della coscienza quelle circostanze

(1) Rota Divers. Decis. 641, n. 8, p. 1.
(2) Cagnol. in C. In pari num. 6 ff. de reg. jur., Caesar. de Grassis ec.
(3) L. interim. Rota etc. Covarruvias.
(4) Ved. Wig. exam. 3. de Consc., e Lugo de just. d. xvii, n. 94.
(5) La legge *Equissimum*, § *de usufruct*, dà per ragione della legge del possessore d' impedire che i litiganti vengano tra sè alle armi. E Prospero Fagnano dice (In L. I decret. c. v.): *Praeterea in interdicto* Uti possidetis, *seu* Retinendae, *Praetor tuetur possessorem, ne a litigatore de sua possessione vi dejiciatur* (Leg. I, in princ. ff. Uti possidetis); *et datur hoc interdictum vel cum possessor ab alio turbatur* (Leg. unic. Cod. eod. Lap. allegat. 73. in quaest. n. 3, vers. Iste videtur, et n. 4, vers. Tertiam probat), *vel cum duo contendunt de possessione* (Bartol. in dict. leg. I, §. Hujus autem interdicti ; Anchar. cons. 274, ad declarationem in princ.).

che si rinvengono nel foro esterno e pubblico, le quali variate mutano al tutto la natura del caso.

E veramente nel foro esterno il giudice umano dee giudicare necessariamente *juxta allegata et probata*, egli non sa tutto, egli non vede le persuasioni interiori. Si presentano innanzi a lui due litiganti, e mostrano entrambi di credere d' aver piena ragione, l' uno di ritenere il possesso, l' altro di rovesciarlo. Nulla di questo nel foro della coscienza. Trattasi di un possessore di buona fede bensì per lo passato, ma oggimai tale ch' egli stesso non si crede più certo della legittimità del suo possesso; egli dubita, e dee ragionevolmente dubitare del suo titolo, dubita non forse il suo possesso sia un mero fatto e non forse il diritto stia dalla parte avversaria. Che la roba sia presso di me, ovvero presso di altri, questo è un accidente puramente materiale, che per sè non fa e non toglie il diritto, che è cosa morale. Io sono dunque obbligato fuor di dubbio, tostochè dubito della legittimità del mio possesso, di esaminare con tutti quo' mezzi che sono in mia mano, se la roba di cui ho il corporal possesso sia mia, ovvero non sia, e se trovo non esser mia, debbo restituirla. Così il timorato Tobia, essendo cieco, all' udir belare in casa un capretto, temendol furato, subito se ne volle accertare, dicendo: « Badate che per avventura non sia ru« baticcio, rendetelo a'suoi padroni, perocchè non lice a noi mangiare di cosa rubata, « nè toccarla » (1). Ma che si farà se il dubbio rimane?

Non conosco io una risposta semplice a farsi; conviene, io dico, attentamente investigare la natura e le circostanze del dubbio, sempre diverse dal timor vano e dispregevole.

Da prima, se il dubbio fosse negativo meramente, cioè nascesse dal non conoscersi con qual titolo originario la cosa si possiede, senza alcuno indizio positivo di non possederla bene, a nulla obbliga un tal dubbio, o piuttosto non è dubbio (2).

Il medesimo dicasi, ove il possesso pacifico fosse stato lunghissimo, come già notammo. Il non rammentarsi più del titolo primitivo in tempo sì lungo, dee ragionevolmente attribuirsi all' antichità del medesimo, non avendovi ragion chiara in contrario (3).

Dato però che il possesso non fosse lungo, e che i motivi positivi di dubitare cadessero sul titolo del possesso; conviene che chi possiede ne cerchi ogni chiarezza, volgendosi anche a quello a cui dubita spettarsi quel diritto; e finalmente che entri con lui in qualche transazione secondo la rata del dubbio risultante dalle prove non puramente legali, ma critiche d' ogni specie, col vero amore e studio della verità; dovendo ciascuno esser sollecito del diritto altrui quanto del proprio, se non anco, come di cosa morale, più ancora (4).

(1) Cap. II. — Il santo Tobia metteva in pratica qui, e ognun deve metterlo, quel divino insegnamento, *Serva mandata mea et vives, et legem meam quasi PUPILLAM oculi tui* (Prov. VII).

(2) Il dubbio meramente negativo, abbiam detto prima, non toglie la *certezza pratica*. Ved. C. II, art. VI, di questa sezione.

(3) Questa è la *prescrizione*, che vale in diritto naturale e civile. Quella poi a tempo breve per le cose mobili che accordano le leggi positive, sembra una disposizione politica, avente per iscopo il ben pubblico, cioè 1.° finire prontamente i contrasti, 2.° e rendere gli uomini vigilanti sul fatto loro. Ma se la legge non sostiene in questo caso il diritto di chi l' ha; ella non giustifica tuttavia chi non l' ha, se egli indipendentemente da essa non opera il giusto; di guisa che, secondo me, questa *prescrizione breve* sola non dà vero diritto a nessuno.

(4) Alcuni moralisti, non contenti di applicare alla coscienza la regola che non vale che pel foro esterno *In pari casu melior est conditio possidentis*, la rallargano altresì ed estendono al possessore di ogni diritto anche quando le ragioni positive più valide sono contro di lui. *Ratio praecipua*, dice S. Alfonso, *hujus sententiae est quia per possessionem bonae fidei acquiritur verum jus* (Th. M. De Consc. 35). Ma questo è falso; non s' acquista col possesso di una cosa non libera se non la *presunzione del diritto* in faccia alle leggi, e non il *diritto*; s' acquista in somma un diritto meramente *legale* e *provvisorio* di non essere sturbato nel

E a questa sentenza sembrano alquanto accostarsi quelle parole di S. Alfonso, colle quali egli tempera la sua decisione. « La prima sentenza che dice dovere il pos« sessore restituire quando ha un assenso opinativo contrario, e nullo per sè, deesi « per fermo intendere quando la possessione fosse da qualche parte inferma, come « se fosse dubbia, o cominciata con dubbia fede, sicchè sembrasse non poter venirne « nessuna legittima presunzione pel possessore ». (Anche noi ammettemmo che si dia una presunzione di diritto che equivalga al diritto nella legge naturale, e se di questa sola egli parla, siamo d'accordo). « Perocchè allora il possessore non è aiutato da alcuna probabilità, e non ha che un unico giudizio opinativo, che gli dice « la cosa esser d'altrui (1) ».

V.

Ma che si dovrà dire se il possessore di buona fede, venendogli il positivo dubbio della giustizia del suo possesso, neglige colpevolmente di chiarir la cosa, e poscia non può più certificarsi del vero padrone di essa?

Rispoode s. Alfonso: « Stimo più vero doversi dire, che un tal possessore sia « obbligato a restituire qualche cosa o al padrone (dubbio), o a' poveri, se il padro« ne sia incerto. Del che v' ha questa ragione, ch' egli privò colpevolmente il padro« ne della *speranza* che esso poteva avere a quella cosa, e quella speranza è un che « avente un prezzo, e però con questo è già fatto un danno certo al padrone che pos« sedeva con certezza quella speranza. Tuttavia non credo che la restituzione si do« vesse fare secondo la quantità del dubbio, di guisa che se le ragioni fossero dal« l' una e dall' altra parte ugnali, si dovesse rendere la metà; ma sì meno, e fors' an« co molto meno. Perocchè quella speranza del padrone non potea valutarsi la metà « del valor della cosa, ma molto meno stando una ugnale probabilità di ragione dal« l' una parte, e il certo diritto di possedere dall'altra che favoriva e tuttavia favori« sce il possessore : giacchè la possessione della cosa stimasi molto di più che la pos« sessione della sola speranza (2) ».

Quest' ultima ragione avrebbe qualche peso, se la parola possessione non fosse usata in due significati diversi.

E veramente quando si dice *possessione della speranza* (benchè abbia qualche improprietà questa maniera di parlare) intendesi d'una possessione di diritto, una possessione giusta fuor d'ogni eccezione. All' opposto la *possessione della cosa* che si mette a confronto colla possessione della speranza, è una possessione di *certo fatto*, ma di *dubbio diritto ;* perocchè il dubbio cade appunto in questo, che non si sa se quella corporal possessiune della cosa sia giusta, oppure illegittima e viziosa; e quest' appunto trattavasi d' investigare.

Dico adunque, che se il dubbio che io avevo della legittima possessione fosse uguale per le due parti, tutto considerato, io debbo pagare la metà, come se il dubbio fosse insolubile; perocchè solamente in questo modo avviene, che colla mia negligenza in far ricerca, io non possa dire d'avergli nociuto più che giovato; potendo l'avveramento del diritto riuscire tanto a tutto suo favore, che a tutto mio.

proprio possedimento con de' mezzi forzosi, e nulla affatto di più : tanto è vero che la cosa tenuta dal possessore di buona fede non si migliora se non a profitto del vero padrone della cosa, al quale conviene renderne conto tosto che si discuoprisse e certificasse.

(1) Th. M. De Consc., n. 36.
(2) Th. M. De Consc. , n. 37.

CAPITOLO IV.

COME SI POSSA DEPORRE IL DUBBIO SULL'ILLICEITÀ DELL'AZIONE NEL CASO CHE ESSO NON CADA SULL'ILLICEITÀ INTRINSECA, MA SULL'ILLICEITÀ PROVENIENTE DA CAGIONI ESTERIORI.

ARTICOLO I.

Nesso della trattazione antecedente colla susseguente.

Ora, prima di avviarci ad un nuovo viaggio, egli ci dee essere non poco utile che noi facciam qui una posata, fermandoci a riguardare indietro, e misurare coll'occhio il cammino trascorso. Ci gioverà questo a rannodare il filo de' nostri ragionamenti, traendo luce dalle cose dette, a illuminar quelle che ci restano ancora a dire.

Cominciammo dunque dal propor la questione nella sua forma generale, « come « dee l'uomo contenersi quando dubita dell'illiceità dell'azione », e però quando non s'è formato ancora la coscienza della sua liceità.

Rispondemmo pure in generale col comune sentimento dei teologi, che « l'uomo non può fare un'azione della quale non s'è ancora formato la coscienza che sia lecita ».

Uscì quindi in mezzo l'altra questione più vicina alla pratica, « come dunque potrà l'uomo formarsi questa coscienza? »

Alla quale rispondemmo prima ancora generalmente, che « conveniva di esaminare con attenzione la *causa* del dubbio, e se da un tale esame, studio e consiglio, se ne cava che quella *causa* che cagiona il dubbio è inefficace o vana, tosto il dubbio dee svanire, e puossi operare liberamente ».

Se all'opposto non può l'uomo torsi via dalla mente e dall'animo quel dubbio che egli si ha sull'*illiceità* dell'azione, e pel contrario lo trova ben fondato, egli non può ancora operare, per l'evidentissima cagione recata da s. Tommaso, che *quicumque non cavet pericula, videtur contemnere id; cujus detrimentum pericula inducere possunt* (1).

Risoluta così la questione nella sua generalità, discendemmo a trattarla in un modo speciale e divisato. Poichè dopo aver veduto che assolutamente dobbiam risolvere il dubbio sull'illiceità dell'azione, se pur vogliamo lecitamente operare, e che per risolverlo dobbiamo esaminarne diligentemente la *causa* e vedere s'ella sia valida a produrre un vero dubbio d'illiceità o no; proponemmo d'investigare alcune *regole*, acconce a fare questo esame sicuramente; e a tal fine dimandammo quali sieno le *cause* che possono rendere illecite le azioni, e quali le possan rendere, se non veramente illecite, almeno apparentemente.

Questa è la questione più stretta, più difficile, e più importante che noi ci siamo proposti.

Or quanto alla classificazione delle *cause* che possono rendere illecite le azioni, dicemmo che si riducono a due.

Perocchè l'azione è resa illecita o per un intrinseco disordine che s'ha in sè stessa, o pure per qualche motivo esteriore all'azione medesima (2). In questo secon-

(1) Quodl. III, IX, ad 3.

(2) Dicendo « un'azione », non intendesi mica un'azione unica d'unità materiale; ma intendesi un'azione unica d'unità logica (foss'ella anco composta d'una serie d'azioni materiali), che è l'oggetto del caso morale che si toglie a discutere. Laonde proponendosi il caso, « la tal azione è ella intrinsecamente illecita? » conviene che la risposta sia relativa alla domanda, cioè relativa all'azione considerata in quello stato, nel quale viene descritta nella domanda. Noi abbiamo già osservato, che quest'azione, secondo il diverso modo del presentarla, può essere un

do caso l'azione per sè considerata è lecita, e la illiceità, se è illecita, non fa che sopravvenirle da cagione straniera ed accidentale.

Dicemmo che se l'illiceità dell'azione della qual si dubita è *intrinseca* all'azione, non v'ha nessun'altra via onde si possa rimuovere questa cagione d'illiceità, e questo dubbio a lei conseguente, se non quella di dimostrare, che l'illiceità intrinseca che si temeva non esiste: perocchè fin a tanto che si può dubitare fondatamente, l'azione essere intrinsecamente malvagia, torna il principio di prima, del « non doversi l'uomo mai esporre a fare una cosa illecita ».

Concludemmo non avervi dunque alcun principio riflesso di qualsivoglia maniera, che possa rendere lecito il fare un'azione, della cui intrinseca malvagità giustamente si dubita: anzi avervi de' principi che si possono dir riflessi, certi ed evidenti, che provano essere certamente illecito quello che è dubbiosamente illecito d'una illiceità intrinseca.

Questi principi certi ed evidenti sono:

1.° Il male morale doversi evitar assolutamente e pienamente e sopra tutti i mali; e perciò doversi chiudere ogni adito al medesimo con volontà assoluta.

2.° Non dover l'uomo esporsi a fare alcun'*ingiuria* alla natura intelligente, e doverne perciò evitare ogni pericolo (conseguenza del primo principio).

3.° Non dover parimente esporsi a pericolo di cagionar alcun *danno* alla natura intelligente (altra conseguenza del primo principio).

Queste sono leggi naturali, certe, immutabili.

Dove conviene osservare, che la questione non è già intorno a cosa di *consiglio*, come alcuni la presero (1), ma di *dovere*.

E nè pure ella è questione di mera *prudenza*, come altri la fanno, dove si cerchi unicamente, fra i diversi mezzi da scegliersi per ottenere un fine, qual meglio al fine si convenga; ma è questione di *giustizia*, in cui non hassi a scegliere che una strada sola, e dove non basta che si abbia la probabilità, ma richiedesi la *certezza*.

oggetto or materiale, or intellettuale, ed or morale. Ognun poi vede, che se l'azione che vien proposta, o per sua natura, o per lo modo del proporla, è solamente oggetto materiale o intellettuale, non può essere di quelle che sono intrinsecamente cattive. Ma se è un oggetto morale, può essere intrinsecamente cattiva. Ed essa azione può essere oggetto morale anche per una circostanza o per una sua relazione. A ragion d'esempio, la morte cagionata altrui per sè è un oggetto materiale; ma relativamente alla volontà che la vuole è oggetto morale. Quando adunque si propone la detta questione intorno ad un'azione, è necessario considerare rigorosamente, prima di rispondere, come l'azione si proponga; da quali elementi, e circostanze ella risulti.

(1) Non fanno adunque contro di noi queste parole del P. Segneri: « Onde è, che per testimonianza di s. Antonino e di Umberto, del Nider e di altri sì gravi autori, correva allor « questa regola, come data da Alberto Magno: *Frater simplex, vel quilibet homo cum salute « potest sequi in consiliis quamcumque opinionem voluerit, dummodo alicujus magni Doctoris « opinionem sequatur.* Il che da ciascuno dovea tuttavia limitarsi a ciò che non avesse nulla in « contrario, dichiarato già dalla Chiesa. Onde è che a spiegarsi meglio soggiugne il Nider coi « termini di Bernardo da Chiaramonte (in cons. timor. cons. 3, p. c. 12): *Ex quo opiniones sunt inter Magnos, et Ecclesia non determinavit alteram partem: teneat quis quam voluerit, dummodo judicium in hoc resideat per praedicta eorum saltem, quos reputat peritos.* Questa fu la regola antica, e questa è la vera regola da seguirsi perpetuamente; ogni « altra mette l'anime in confusione. E la ragione fondamentale si è, perchè ad operar bene in « tutte le cose è di sufficienza operare prudentemente. E tanto è quello, che fa chi nell'operare « si regola da dottrine veramente probabili ancora in pratica. Che necessità dunque v'è di volerlo obbligare alle più probabili? Si opererebbe da lui in tal caso con maggior prudenza. « Passi per conceduto. Ma ciò che prova? Prova che sia dunque giusto esortarlo a ciò, consigliarvelo confortarvelo. Ma non prova già, che sia giusto di comandarglielo » (*Lettere sulla Materia del Probabile*. Lett. 1, n. 23). E a questo ragionamento del Padre Segneri niente si potrebbe opporre, quando fosse fuori di ogni controversia fra le parti, che la questione versasse solo intorno a cose di consiglio: con questo precedente la questione è spacciata. Ma con buona pace di tant'uomo, questionasi appunto per sapere « se sia *consiglio*, o *precetto* ciò di cui si tratta »; e però l'osservazione del Segneri giusta in sè stessa, non vale niente a risolvere il dubbio « sull'illiceità dell'azione ».

Trattandosi dunque che la *causa* d'illiceità sia intrinseca all'azione, essa è certamente valida a rendere illecita l'azione benchè sol sia dubbiosa. E però la coscienza con questo stesso principio riflesso si forma, dovendosi per esso giudicare l'azione illecita.

Fin qui siamo venuti co' ragionamenti nostri: rimangon ora ad esaminarsi le *cause esteriori* dell' illiceità delle azioni: rimane a vedere, se essendo quelle solamente dubbiose e non certe, abbiano tuttavia vigore da legar l'uomo, e da rendere un'azione illecita certamente, o no. E questo è l'argomento a cui tosto poniam mano.

ARTICOLO II.

Due cagioni esteriori che possono rendere illecita un'azione.

Le cagioni esteriori che possono rendere illecita un'azione che per sè stessa è lecita sono due:

1.° La legge positiva che la proibisce;

2.° La fisica connessione di ciò che non è morale con ciò che è essenzialmente morale.

La *legge positiva* rende illecita un'azione col proibirla, e rende illecito l'ommettere l'azione col comandarla: intorno a ciò non v'ha difficoltà.

Più tosto egli è necessario chiarire come un atto si renda illecito per la *fisica connessione* di lui con ciò che è essenzialmente morale.

A intendere quello che vogliam dire, conviene rivocare alla mente, come noi ponemmo che l'essenza della moralità consista nel *riconoscimento pratico* dell'essere intelligente: questo è tutto ciò che vi ha per noi di morale essenzialmente.

Ma con questo riconoscimento o stima pratica sono legati con nesso fisico gli *affetti* dell'uomo: agli affetti poi sono legate con nesso fisico le *azioni esteriori*. Essendo dunque il riconoscimento determinato dalla legge, vengono con ciò stesso determinati e comandati dalla legge gli affetti sensibili (1) a quel riconoscimento legati, e per la ragion medesima le operazioni esteriori legate come conseguenze fisiche a quegli affetti.

E se la costituzione umana fosse perfetta, nè vi avesse in essa disordine alcuno, quel fisico legamento degli *affetti* alla *stima pratica* e delle *operazioni* agli affetti, sarebbe saldo ed efficace per cotal modo, che alla stima pratica giusta e retta conseguirebbero gli affetti spontanei e spontanee ne succederebbero le operazioni.

E l'uomo stesso conoscerebbe incontanente quali affetti si convenissero all'apprezíazione giusta ch'egli farebbe delle cose, e quali operazioni si convenissero a que' giusti affetti, e come vorrebbe la stima, così egli vorrebbe pure necessariamente gli affetti, e le operazioni conseguenti, perchè vorrebbe che in sè tutto fosse ordinato e vorrebbe che alla verità da lui concepita tributassero omaggio tutte le sue potenze.

Ma non avviene del tutto così nell'uomo già sconcertato nella sua costituzione. Gli affetti sensibili non ubbidiscono sempre naturalmente alla stima pratica, nè sempre le operazioni esteriori agli affetti appuntino rispondono: indi avviene, che sia bene spesso difficile il conoscere quali affetti sensibili, e in che grado e modo alla stima pratica debbano conseguire. Ed egli è difficile parimente il conoscere molte volte, quali parole e quali operazioni esteriori rispondano bene agli affetti ed alla stima. Indi una incertezza e molti dubbi sull'onestà di certe esteriori operazioni per non vedersi chiaramente il nesso loro coll'intima disposizione morale dell'animo nostro, disposizione che consiste appunto nella stima pratica.

Nasce dunque qui la domanda: « in questo dubbio v'ha egli morale obbligazione? »

(1) Gli affetti *apprezíativi* sono compresi virtualmente nel riconoscimento o stima pratica.

Come debba formarsi la coscienza quando il dubbio sull'illiceità dell'azione nasce dal dubbio, ch'ella forse non corrisponda alla debita STIMA PRATICA.

E per rispondere tosto a quest'ultimo quesito, riserbandomi di ragionar in appresso dell'illiceità proveniente dalla legge positiva, dico che le azioni esteriori se arrecassero danno a delle nature intelligenti già non sarebbero più di dubbiosa, ma di certa illiceità, provenendo da una *stima pratica* malvagia.

Ma supposto giusto e retto il *riconoscimento*, o *stima pratica*, il dubbio se l'azione esterna gli corrisponda o no, non pare cagione valida a rendere illecita l'azione per sè stessa innocua e innocente.

Queste azioni, dico io, quand'anco non corrispondano ad una retta *stima pratica* per loro natura, non possono tuttavia costituire più che *materiali peccati*, fino a tanto che elle non sieno effetti di una rea e colpevole *stima interiore*. Tutto al più accusano una imperfezione o difetto nella costituzione dell'uomo, e talora possono aver congiunta qualche venialità.

La ragione di che si è, che tutte le azioni esteriori e materiali non hanno la moralità in proprio, ma la ricevono dalle intenzioni colle quali si fanno, dal principio volontario che le produce.

Onde la loro moralità tanto buona che rea è tutta partecipata ; sicchè se hanno un vero prezzo morale, se sono buone, questa loro bontà avviene dalla bontà dell'*apprezìazione* o stima interiore, e se hanno una colpabilità, questa pure procede dalla malizia della interiore stima o apprezìazione. Il perchè ove sia ben sana e pura l'apprezìazione, tutto il resto nell'uomo non può essere che un peccato materiale, formale non mai.

Nel che rendesi manifesta la differenza fra la legge mosaica, e la legge cristiana.

Quella molto si affaticava a precettare e regolare le azioni esterne, perchè volea stabilire una giustizia *legale*, e figurativa della vera giustizia (oltre al fine che avea d'istruire il popolo ebreo intorno alla relazione delle cose esterne collo interne morali, che non avrebbe saputo trovar da sè stesso, e che gli era pure necessaria al suo morale sviluppamento).

Questa all'opposto, non avendo per iscopo una *giustizia figurativa*, ma una *giustizia vera*, la moralità nel suo proprio significato, restrinse tutta la legge in un *amore apprezìativo* quale è quello che vien comandato co'due precetti della carità, abbandonando interamente la grave mole de' mosaici comandamenti che le esteriori azioni riguardavano.

Laonde il dubbio che un'azione esteriore sia obbligatoria perchè legata ad un atto obbligatorio, per esempio che sia obbligatorio il genuflettere perchè legato coll'atto spirituale dell'adorazione, non è cagione sufficiente a rendere obbligatoria l'azione o illecita la sua ommissione, purchè l'affetto apprezìativo sia dentro al tutto come esser deve. Se l'esterna operazione, o anco l'affetto sensibile non corrisponde, ciò è mancamento e imperfezione della natura guasta, non colpa. Nè noi siamo punto obbligati di conoscere questo nesso, molte volte a conoscersi impossibile ; ma bensì di salvare in tutto e per tutto l'*amore apprezìativo*, che è quello che i Padri chiamano *verbum abbreviatum* (1), perocchè esso è veramente tutta la legge in poco, e l'essenza della moralità.

(1) *Quid est ergo verbum consummans et brevians ? Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo etc.* S. Aug., lib. De disciplina christ.

ARTICOLO IV.

Come debba formarsi la coscienza quando il dubbio sull' illiceità dell' azione ha per cagione *il dubbio intorno alla legge positiva.*

Ora veniamo all'altra causa esteriore, che può prodnrre l'illiceità d'un'azione, la legge positiva.

Si vuole da noi sapere, se quando il dobbio sull'illiceità dell'azione ha per sua *causa* il dubbio non forse la legge positiva la vieti, quel dubbio d'illiceità sia valido a rendermela certamente illecita?

A cui volendosi fare conveniente risposta, si dee in primo luogo distingnere:

O il dubbio intorno all'esistenza o forza obbligativa della legge nasce dalle condizioni essenziali alla legge stessa;

Ovvero non nasce dalle condizioni essenziali alla legge, ma unicamente da difetto della notizia che io mi ho della legge.

Questi due casi sono distintissimi. Poichè io posso avere una cognizione perfetta di tutto ciò che concerne la natura della legge, e tuttavia posso rimanermi in dubbio se ella esista, o se obblighi; e posso anco avere una cognizione imperfetta della natura della legge, e di questa imperfetta mia cognizione può originarsi il dubbio sull'esistenza e sulla forza obbligativa di essa. Trattiamo adunque in separato questi duo casi, cominciando dal secondo.

ARTICOLO V.

Continuazione. — dubbio nascente dalla legge stessa.

Quali sono i difetti della legge, per gli quali venga tratta in dubbio la sua esistenza o la sua forza obbligatoria?

La legge e la sua forza obbligante può esser dubbiosa in sè stessa, cioè per difetti intrinseci, nei casi segnenti:

1.° Se rimangono dubbiosi gli atti coi quali ella venne formata.

2.° Se il dubbio cade su qualche intrinseco difetto toccante il senso della legge, pel quale la legge cesserebbe dall' esser legge, o di obbligare nel caso particolare.

3.° Se interviene nella lègge tal difetto di esposizione, pel quale non appar chiaramente che certi casi siano contemplati in essa.

4.° Finalmente se vi è qualche causa, per la quale si dubiti che la legge che prima obbligava, abbia cessato di esistere, o di obbligare.

Tutti questi sono casi diversi, e ciascuno si suddivide ancora in altri. E in tutti questi casi si dubita sempre « intorno l' esistenza, o la forza obbligatoria della legge ». Ora, senza esaminare tutti questi casi distintamente, è egli verosimile che si possa dare una risposta sicura al problema propostoci, » come l' uomo debba formarsi la coscienza quando il dubbio sull' illiceità dell' azione ha per *causa* il dubbio intorno alla legge positiva? »

Io certo non saprei rispondere nè si nè no: non saprei nè affermare nè negare che si dia a un problema così vasto e così complesso una soluzione generale, fin a tanto che non ho esaminato uno per uno tutti que' casi speciali, fino a tanto che non li ho specificamente risolnti, e che così non mi sono posto in istato di confrontare fra loro le speciali soluzioni da me ottenute, e di ascendere da esse mediante il loro confronto alla ricerca di una soluzione generale. Questo è l' unico cammino sicuro, il qual parmi che fin qui non siasi mai tenuto dai moralisti, e forse la discordia delle opinioni ha questa origine appunto, l' aver voluto ciascuno metter fuori una sentenza universale, senza raccoglierla con metodo rigoroso dal paragone delle speciali

decisioni. Comecchè sia, noi prenderemo per mano ciascuna di quelle cinque questioni, e tenteremo di risolverle prima in particolare, ritraendone poscia dal loro raffrontamento qualche generale risultato.

§ 1.

Dubbio sull'esistenza della legge, nascente dall'esser dubbiosi gli atti di sua istituzione.

Gli atti onde la legge positiva è posta in essere, sono:

1.° L'atto della volontà del legislatore;

2.° L'esposizione della legge;

3.° E la sua promulgazione.

Se manca alcuno di questi tre atti la legge non è ancora, e però ancora non obbliga. Ma se si dubita di alcuno di essi, obbliga ella tuttavia?

Primieramente il dubbio dell'*esposizione* della legge non può accadere se è certa la volontà del legislatore, e la *promulgazione* della legge medesima.

Quando poi è certa la *promulgazione* della legge, non è necessaria, in generale, altra prova della *volontà* del legislatore; essendone la promulgazione stessa la prova la più autentica.

Potrebbero tuttavia aversi delle prove in contrario, dalle quali constasse, che la legge fosse estorta al legislatore o per violenza, o per timore, o per inganno, cioè *orrettiziamente*, o *surrettiziamente* come dicono i legisti. Quando di tutto ciò si avesse prova certa, mancando la volontà del legislatore, la legge non sarebbe legge. Ma se v'ha solamente il dubbio?

Se, tutto compreso e tutto calcolato, rimane un vero dubbio positivo, sulla volontà del legislatore, la legge non tiene, perchè la volontà stessa del legislatore è la legge, nè questa ancor si conosce.

Ma deesi qui badare di non prendere abbaglio. Io dissi che il dubbio sulla volontà del legislatore, acciocchè sia efficace a togliere alla legge supposta la sua forza obbligante, dee rimanere anche dopo aversi calcolato tutto, tutto esaminato; e però dopo aversi anco dato il suo peso alla circostanza di essere stata la legge debitamente promulgata. Solo dopo di tutto ciò, si può stabilire qual principio certo, che « la volontà del legislatore dee essere conosciuta con morale certezza, o almeno con tanta probabilità, da produrre ragionevolmente in noi un fermo assenso opinativo »; senza di che, manca alla legge il primo de' suoi costitutivi essenziali; non c'è di essa che il material corpo, e non la virtù obbligatoria, che n'è l'anima.

Venismo al dubbio della *promulgazione*. Quegli scrittori che dubitano se la promulgazione sia di essenza alla legge o no (1), mostrano di non sentir bene come differisca la *legge naturale* fondata nell'ordine naturale, dalla *legge positiva* fondata nella volontà del legislatore.

(1) Fra questi G. A. Alasia dice: *Quamquam promulgationis in definitione legis mentio injiciatur; non ea tamen hujus essentiam spectat. Non defuere viri gravissimi, qui in opposita versati sententia sunt; verum nos promulgationem esse tantum legis conditionem probabilius arbitramur, essentialiter quidem requisitam ut actu obliget.* (De Lege generatim, Diss. I, c. II, n. 15). A torto poi l'Alasia s'avvisa di confermare la sua opinione coll'autorità di s. Tommaso, perocchè l'Angelico non dice che la promulgazione sia solamente necessaria alla legge *ut actu obliget*, ma dice che sia necessaria *ut virtutem obligandi obtineat*. Ora può ben pensarsi la legge senza che *actu obliget*, ma non può pensarsi senza che abbia *virtutem obligandi*. Laonde afferma il santo Dottore, che questa virtù di obbligare *est proprium legis*. La sua sentenza è dunque manifestamente, che la *promulgazione* sia *de ratione legis*, come vedesi anco dalle obbiezioni dell'articolo dove tratta questa materia (S. I. II, XC, IV), le quali cominciano: *videtur quod promulgatio non sit de ratione legis*. Nè vale il dire, che la legge sia paragonata dall'Angelico ad una *misura*, perocchè s. Tommaso viene a dire appunto che non è costituita *misura* delle azioni fino che ella non è promulgata.

E veramente l' *ordine naturale* è legge per sè, giacchè ha una interiore necessità di osservarsi; laonde, come dice s. Tommaso, i precetti comuni di natura non hanno bisogno di promulgazione (1), producendo essi obbligazione da sè in tutti quelli che n' hanno *notizia*.

All' incontro la *volontà* del legislatore non è obbligatoria per sè sola, ma per l' *atto imperativo* ond' essa viene comunicata; di maniera che il legislatore stesso non potrebbe nè pur volere che si facesse la sua volontà prima che egli la comunicasse, e se lo volesse, vorrebbe l' assurdo.

Ora l' *atto imperativo* è appunto la promulgazione costituente la legge.

Laonde con ogni verità Graziano disse: *Leges instituuntur cum promulgantur* (2).

Distinguasi adunque la *notizia* della legge, dalla *promulgazione* di essa.

Ho io notizia dell' ordine naturale? — Ciò basta ad obbligarmi, perchè quell' ordine è legge per sè senza più. — Ho io notizia che il principe ha concepita una legge? ch' ella è anche *esposta* in iscritto? che è finalmente sottoscritta dalla sua mano? — Sia pure tutto ciò; ma la notizia di queste cose non mi obbliga ancora: conviene, acciocchè io sia obbligato d' eseguirla, che ella mi sia *intimata*, cioè che sia promulgata alla comunità per la quale è fatta. E perchè? perchè il solo suo concetto non ha virtù di obbligare, che è quanto dire di esser legge, ma si rende tale per l' atto dell' intimazione, che si chiama *promulgazione* (3).

Questa intimazione, questa promulgazione è dunque di necessità intrinseca alla legge positiva.

Ma di più convien considerare, che i legislatori umani vestirono quell' atto d' *intimazione* richiesto dalla ragion della cosa, di alcune formalità; e dichiararono che solo con queste la promulgazione è fatta, e la legge è obbligante. Secondo la legislazione romana la legge non è efficace nelle provincie, se in ciascuna non è promulgata. Di più comincia ad aver vigore non prima di due mesi dopo fattane la pubblicazione (4). In certi regni è uopo che la legge prima che obblighi sia registrata in senato.

Ora tutto quello che è necessario alla promulgazione acciocchè la legge obblighi, è necessario alla legge stessa acciocchè esista.

Se dunque la pubblicazione per qualche cagione è dubbia, dubbia è la legge. Essendo poi dubbia la legge, è dubbia la volontà imperativa del legislatore, e perciò non obbliga.

Anzi qui convien dire il medesimo di ciò che fu detto di sopra della *promulgazione*; esser necessario cioè che vi abbia certezza o almeno tanta probabilità, da indurre una persuasione intima e ragionevole della *regolarità della promulgazione*, acciocchè la legge obblighi; e senza questo non è la legge ancora costituita.

Concludiamo adunque: « La legge dee essere costituita acciocchè sia valida ».

Lo stesso principio evidente che vale per le leggi positive, vale anco per ogni specie di *mandati*.

Conviene che il *mandato* onde alcuno riceve autorità e potere non ammetta eccezione ragionevole, acciocchè si debba osservare; e non basta che egli sia solo

(1) *Prima praecepta communia legis naturae — promulgatione non indigent.* S. I. II, c. VI, ad 1.

(2) Ad can. III, Distinct. IV.

(3) *Hinc si Titius certo sciat legem aliquam esse latam et jussu Principis triduo promulgandam, non obligatur ad illam, donec reipsa promulgata sit. Nam lex cum sit praeceptum commune latum pro tota communitate, non potest ullum membrum particulare obligare, quin obliget communitatem; hanc autem non obligat, nisi publice proposita sit, ideoque promulgata.* Antoine, de Legib. Cap. II, quaest. VI.

(4) Authent. *Constitutiones.* — Pio IV nella Bolla in calce al Concilio di Trento, che comincia *Sicut*, dice pure: *Jure etenim communi sancitum est ut constitutiones novae vim non nisi post certum tempus obtineant.*

probabile, o anco assai probabile, ma *certo* al tutto egli dev' essere, come decide esplicitamente il jus canonico, accioechè abbia la forza di obbligare. Perocchè al quesito *Si tibi super mandato sedis apostolicae haesitanti ab aliquo non sit facta fides, an mandatum hujusmodi exequi non cogeris quod mandatur,* quesito proposto in occasione che un certo si spacciava per delegato della Sede Apostolica, risponde il papa : *quod nisi de mandato* CERTUS *extiteris, exequi non cogeris quod mandatur.* (1).

§ 2.

Esistenza dubbia della legge, pel dubbio di qualche intrinseco difetto nella materia della legge.

Se si dubitasse fondatamente che una legge positiva si opponesse ad una legge più elevata, come sarebbe alla legge naturale, o alla legge positiva divina, o anco all' ecclesiastica in materia relativa alla fede e alla morale, si avrebbe qui un dubbio che dovrebbe risolversi colle regole ordinarie che servono a snodare i casi di *collisione* fra le leggi.

La legge più ragguardevole che prevale nel dubbio è quella sola che obbliga, non dovendoci noi esporre ad offendere la legge maggiore per osservare la minore.

Nè vale il dire, che noi trasanderemmo *certamente* la legge inferiore pel solo *dubbio* di non trasandare la maggiore ; perocchè se è dubbio che la legge positiva offenda la legge maggiore, è anche dubbio che ella abbia virtù di obbligare, e però non è da noi trasgredita certamente, ma, se si vuole così parlare, dubbiosamente, come dubbiosamente ella esiste.

Nulladimeno tutto si dee porre in opera affine di dilucidare un tal dubbio prima di metter da parte una legge ; e convien cautelarsi, che niuna passione nostra entri in sì fatta investigazione : ed anco debbonsi far entrare nel calcolò tutte le conseguenze del nostro non ubbidire ad essa legge.

Ove poi non si tratti del dubbio che la legge vada a collidere con una legge maggiore, ma solo si dubita dell' utile suo (2) ; sempre si vuol presumere a favore del legislatore, a cui tocca il giudicare dell' utilità delle leggi, come detto è : e così dicasi in tutti que' casi nei quali il giudicare della giustizia della cosa spetta all' imperante, come trattandosi della giustizia di una guerra.

§ 3.

Dubbio se certi casi sieno contemplati dalla legge difettosamente esposta.

Un altro de' vizi inerenti alle leggi positive si è quello che giace nell' oscura loro esposizione.

Egli è sommamente difficile esporre la legge in modo che comprenda tutti i casi che entrano nelle vedute del legislatore, e niun altro di più ne comprenda.

Quando havvi dubbio, se un caso sia compreso nella esposizione della legge, e non si può sciorre ricorrendo al legislatore, l' esistenza stessa della legge è dubbiosa rispetto a quel caso ; e perciò ella non ha forza obbligante. Non basta che il caso sia probabilmente racchiuso nella legge, dee esservi contenuto con certezza, o almeno con una somma probabilità atta a produrre il pieno assenso opinativo. Laonde

(1) Nel cap. *Cum in jure, de offic. et potest. judicis Deleg.*

(2) È un principio ammesso da tutti, che *lex nunquam obligat ad aliquid irrationabile vel noxium bono communi*. Antoine, De Legib. C. V, Q. III.

avendovi una legge che proibisca il mangiar di grasso, e trovandosi un animale, o un cibo che non si può determinare dalle parole della legge, o dalle autentiche sue dichiarazioni, se sia grasso o non sia, poniamo se sia pesce od uccello, esso non è dalla legge vietato.

§ 4.

Dubbio se la legge già esistente sia abrogata, o cessi per qualsivoglia cagione.

Se, ponderato tutto, il dubbio dell' abrogazione o della sua cessazione per qualsivoglia motivo è tale, che renda veramente incerta l' esistenza attuale della legge: questa ha perduto la forza di obbligare.

Nè vale il dire che la legge è in possesso, e che perciò conviene avere una certezza ch' ella ne sia spossessata. Perchè è falso che sia in possesso, dal momento che si può fondatamente dubitare ch' ella più non esista, o che attualmente non obblighi (1).

§ 5.

Soluzione generale del problema proposto.

Da ciò che abbiamo detto si può ora trarre la conseguenza generale, ed è che « ogni qualvolta non è CERTA l' esistenza della legge, ma contro della sua esistenza sta qualche dubbio fondato, non proveniente da nostra ignoranza, ma da vizio della legge stessa, inerente 1.° agli atti della sua istituzione; 2.° o al suo interior contenuto, 3.° o alla sua esposizione, 4.° o veniente a lei da alcuna di quelle cagioni che la fanno cessare, di maniera che essa legge sia, non pure rispetto a noi, ma in sè stessa incerta e dubbiosa; ella non ha virtù alcuna di obbligare. E però:

« Quando dubitiamo dell' illiceità d' un' azione per cagion solo d' una legge positiva per sè dubbia, noi possiamo formarci la coscienza mediante il sopraccennato ***principio riflesso***, e operare liberamente ».

§ 6.

Limite della data soluzione.

Conviene tuttavia considerare, che molte leggi positive non sono puramente positive, ma sono *miste* di positivo e di legge naturale, cui tendono a dichiarare.

È dunque necessario di sceverare i due elementi, il ***positivo*** ed il ***naturale***, e nella soluzione del dubbio proposto applicare all' elemento ***naturale*** le regole da noi date per le leggi naturali, e al ***positivo*** le regole indicate or ora, che alle sole leggi positive appartengono.

(1) In alcuni casi le leggi positive non obbligano con *grave danno*, in altri obbligano anche con *grave danno*. E nel trattato delle leggi, che conviene bene distinguersi questi secondi casi dai primi. Ma parlando de' primi, egli sembra, che il *danno grave* temuto (purchè sia grave, e non immaginato o supposto tale dalla nostra dilicatezza), foss' anco dubbioso, disobblighi dalla osservanza della legge; giacchè quella pietà del legislatore che ci dispensa dalla legge perchè non vuole che noi ne caviamo *grave danno*, è manifesto che non vuole nè pure che *al pericolo* di un grave danno ci esponiamo.

§ 7.

Spiegazione di alcune celebri regole delle coscienze.

Di qui si scorge la verità di molte celebri regole che sogliono usarsi a sciorre i casi d' obbligazione dubbiosa da' dottori o da' sacri canoni, ed il limite, entro il quale hanno valore. In questo numero si possooo contare le seguenti:

1.° *Lex dubia non obligat.—Lex incerta non parit obligationem certam.—Lex dubia non est lex.* Questi principî che tornano tutti in un solo, appaiono manifesti ed evidenti; ma valgono solo per la legge positiva; e non parlano di quell' incertezza della legge che è relativa a noi, e che proviene dall' ignoranza nostra. Questo propriamente non è incertezza della legge, ma è incertezza nostra intorno alla legge, della quale parleremo più sotto.

2.° *Odia restringi, et favores convenit ampliari* (1). Questa regola discende medesimamente da' principî da noi posti e suppone che la legge sia dubbiosa in sè stessa.

E nel vero, se nella parte dubbiosa la legge non può legare, nè anco ella può aggravare altrui di alcun peso.

3.° *In poenis benignior est interpretatio facienda* (2). È regola che contiene un caso specificato della precedente, e discende sempre dallo stesso principio, che la parte della legge dubbiosa non obbliga, nè impone pesi.

E tutte queste regole furon sempre seguite senza controversia, e rascossero il suffragio de' santi padri; ma debbonsi prendere esattamente entro il limite da noi posto, cioè quando si tratta di « una legge positiva dubbia in sè stessa ». L'averle poi volute trar fuori di questo loro confine generò le nuove controversie; poichè il buon senso degli uomini se ne risentì, quantunque gli scienziati pretendessero che il rallargamento che loro davano non foss' altro, che delle nuove illazioni che per necessità logica deducevano. Concludiamo rammentando qualche autorità antica a quelle regole favorevole: eccone due.

Lattanzio dice: *Stultissimi est hominis praeceptis eorum velle parere quae utrum vera sint an falsa dubitatur* (3). Quantunque questo luogo sia detto delle dottrine morali de' filosofi; tuttavia egli racchiude nel suo seno la verità espressa nella prima delle regole sopraccennate.

S. Gregorio Nazianzeno rispondendo ad uno il qual diceva che s. Paolo proibì alle vedove il rimaritarsi dopo il battesimo, dice così: « Da quale argomento rinforzi « tu ciò che asserisci? O prova che così stia la cosa; o se non puoi, non voler con« dannare. Che se la cosa è dubbia; or vinca l' umanità e la facilità (4).

Questo è appunto il principio contenuto nella seconda e nella terza delle regole sovra poste.

§ 8.

Ingiustizia usata al Probabilismo.

Da tutto ciò si può trarre il corollario, che non pochi teologi pel lodevole zelo di evitare un dannoso lassismo si resero ingiusti contro il *probabilismo*, condannandolo in tutte sue parti.

(1) Reg. XV, jur. 6.
(2) Reg. jur. XLIX, in IV.
(3) Instit. III, XXVII. E il Lambertini nella Notif. XIII dice: « Non debbono imporsi legami quando non vi è manifesta legge che gl' imponga ».
(4) Orat. XXXIX.

All'opposto il probabilismo ha una parte vera e se non l'avesse, non sarebbesi certo tirata l'attenzione di tanti moralisti (1): tutto sta a distinguere questa parte dalle altre non vere.

Una tale confusione di vero e di falso nasce dal troppo largo significato della parola *opinione*.

La parola *opinione* sola, come si usa, non determina l'oggetto dell'opinione stessa: non si sa dunque intorno a che si volga l'*opinione* dubbia o probabile, se intorno all'illiceità dell'azione, o intorno all'esistenza della legge, o intorno all'applicazione di essa legge, o ad altro ed altro. Una tanta latitudine e indeterminazione, non togliendosi via con accurate distinzioni, produce un incredibile azzuffamento di sentenze, un viloppo inestricabile di ragionamenti, dai quali è impossibile al tutto trovare un'uscita, un modo di conciliazione.

Noi dunque abbiamo creduto necessario distinguere in prima l'*opinione* sull'*illiceità* dell'azione, e quanto a questa abbiamo detto col comune de'dottori, che non può seguirsi, sia ella probabile, o più probabile, esigendosi qui la certezza e non l'opinione. Abbiamo detto di più, che se il dubbio o la probabilità dell'illiceità dell'azio-

(1) Facciamo pure quanta tara vogliamo ai cento cinquanta Autori probabilisti di cui reca i nomi e le sentenze il P. Torillo, e ai cencinquant' altri che forse potrebbero enumerarsi venuti dopo di lui; sbattiamo pure quanto ci piace dall' estensione che al probabilismo danno il Sanches e il Diana ne' lor Cataloghi, il Dechamps nella sua celebre *Quaestio facti*, e il P. Niccolò Ghezzi ne' suoi *Principi di Filosofia morale*, i quali due ultimi vogliono esservi stato un tal tempo in cui le scuole tutte del mondo cattolico insegnavano il probabilismo; rimarrà sempre vero che uno sciame, una nube di teologi e di dottori al lor tempo famosi lo sostennero, e persuasi mostraronsi di sostenere il vero. Non sarà egli ancora maraviglioso l' osservare di quanta fatica fu bisogno ai più eruditi avversari del probabilistico sistema, per rispondere in qualche modo al P. Gagna, il quale solennemente gli sfidava di nominare « un solo teologo Dominicano » che nello spazio di quegli ottant' anni dal Molion fino al Capitolo generale del 1656 sia stato « contrario al probabilismo » ? (Vedi su questa singolar controversia la *Risposta alle Lettere teologico-morali di Eusebio Eraniste in difesa dell'Istoria del Probabilismo del Concina*, Lett. I. In Modena 1753). Or è egli possibile il credere, che niun elemento di vero racchiudesse un sistema, che ebbe nella Chiesa cattolica tanti fautori ? Sarebbe questo un fatto inesplicabile, o più tosto un assurdo. Se all' incontro noi ammettiamo che il probabilismo sia un miscuglio di vero e di falso, come pur crediamo venire appien dimostrato nel trattato presente, questo gran fatto cessa di essere unico, e si trova in compagnia di molt'altri suoi confratelli nella storia delle scienze, od anzi la storia tutta delle scienze filosofiche e morali risulta da fatti consimili. Un principio non bene determinato viene annunciato da un uomo di autorità: egli è vero in parte, ma è troppo esteso, gli mancano le necessarie limitazioni. Che avviene allora ? Mentre altri deducono dal medesimo delle conseguenze vere, attenendosi al fondo di verità che è in quel principio; altri con una logica uguale, anzi con logica più rigorosa e coerente ne deducono di false, volendo che il principio già ricevuto valga in tutta la sua estensione. La fede che gli si ha fermissima fa sulle prime che le conseguenze false non ripugnino: esse sembrano, è vero, strane, ma si attribuisce quella stranezza alla nostra ignoranza, a' pregiudizi nostri invecchiati, all' abitudine di sentire il contrario. Finalmente viene un tempo che l'erroneità e la dannosità delle conseguenze rascuote l' attenzione de' più avveduti, de' più dotati di buon senso, e trattandosi di cose morali, degli uomini d'un moral sentimento più dilicato e più intero. Allora si esita, si dubita della verità del principio, si torna indietro; molti gli fanno guerra accanita: altri il difendono: benemeriti gli uni e gli altri fin che combattono di buona fede; giongesi ultimamente al vero, massime se la Chiesa colle sue decisioni venga mano mano mettendo dei confini sempre più stretti all' errore: ecco in poco la storia tutta del probabilismo. Che nel primo suo stadio il *probabilismo* fosse un principio che si ammetteva senza prevederne tutte le conseguenze, lo prova la lettura attenta degli autori più antichi che il professarono. L'eruditissimo prete veronese Pietro Ballerini, nella sua *Risposta alla Lettera del Segneri*, c. VIII, dice « essergli riuscito malagevole assai penetrare qual fosse il vero sentimento di quelli che » scrissero principalmente innanzi al 1600, ne' quali se alcuni luoghi s'incontrano, ove si pro- « pongono principi in apparenza probabilistici; non mancano altri luoghi, ove espressi si leg- » gono principi in apparenza contrari ». Ed appresso continua: « Di molti altri poi de' più « antichi probabilisti descritti ne' cataloghi mentovati, egli è tuttavia inconcepibile, qual fosse il « probabilismo che si formarono, ed in qual senso intendessero le voci *più*, e *meno probabile*: » così oscuramente parlano, e con tante equivocazioni ed incoerenze nelle parole, e in certi

ne risguarda l'*illicità intrinseca* all'azione, non v'ha alcun principio riflesso che possa sciorre quel dubbio e torre quella incertezza, e che o conviene dileguarla con argomenti diretti; o astenersi dall'azione sospetta.

Abbiamo di poi esaminata l'*opinione* circa l'*esistenza della legge positiva*: e abbiamo detto che questa opinione, o sia dubbia, o sia probabile, o più o meno probabile, non ha forza di legarci; perocchè non può produrre mai una obbligazione certa, se non una legge positiva certa.

Così abbiamo trovata la parte vera del sistema del probabilismo: questa parte l'abbiamo determinata, e separata dalle altre parti, col definire « qual sia quella opinione che si può seguire in favore della libertà », definendo che essa è quella « che ha per oggetto l'incertezza della legge in sè stessa, cioè l'incertezza della legge per vizio ad essa legge intrinseco ».

Indi è venuta la conseguenza, che non solo noi non siamo obbligati in tali casi di seguire l'opinione egualmente probabile a favore della legge, ma nè anco la più probabile. Conciossiachè fino a tanto che ci resta un fondato dubbio « di vizio intrinseco alla legge, la legge non esiste e non obbliga », foss'anco più probabile che questo vizio che annulla la legge non ci avesse; dovendosi da noi saper di certo che

« sensi, che ben si vede, che questo novello principio non era fissato ancora, e nè men da « loro capivasi, quale almeno s'intende oggidì. Quindi ho eziandio osservato in molti gran di« versità ne' principi, di cui si sono serviti per istabilire la loro massima in tal maniera, che « quel radicale principio che si ammette dall'uno, dall'altro si nega ». In questo primo stadio adunque ognuno si giova dello stesso principio, ma alla sua maniera: chi ne deduce certe conseguenze, chi altre, niuno tutte: chi lo intende più ristretto, chi più ampio. Ma quando delle conseguenze ne furono già tratte assai, si conosce allora la portata del principio, e le discordie, le baruffe s'accendono. S'oda lo stesso Ballerini sui probabilisti di questa seconda età: « Come sul principio di questo secolo (1600) la probabilità, che dianzi vaga era ed incerta, si « fissò alquanto, e si fece palese; così incontrò tosto gagliardi oppugnatori, per le di cui in« terpellazioni ripetute sovente dir non si può ch'essa sia giammai stata in pacifico possesso e « di buona fede ». E a chiarimento di quelli, che in sulle voci vaghe correnti formandosi le persuasioni, sono prontissimi a dare biasimo e mala voce di ogni lassismo a' Gesuiti, s'oda come seguiti a parlare quel grand'uomo, e grand'avversario de' probabilisti, il Ballerini: « Ed « in questa parte, dic'egli, gloria immortale della compagnia di Gesù fu l'esser quella, da « cui uscirono i primi più rinomati confutatori, dietro ai quali vennero altri di ogni ordine e « di ogni nazione »; lode che consente pure alla Compagnia il P. Patuzzi, scrivendo che « si « può dire con verità che la sacra Compagnia di Gesù abbia somministrato in quegli oscuri « tempi, i più chiari, tra i privati teologi, Anti-probabilisti » (*Trattato della Regola prossima delle azioni umane* ecc., P. III. c. III, § 3). Ma finalmente dopo il 1656, epoca solenne nella quale il Probabilismo venuto al suo apogeo, cominciò a declinare, la grande scuola dominicana fu quella che costantemente gli mantenne contro il vivo fuoco delle sue artiglierie: onde il capitolo da' Dominicani in quell'anno tenuto, nel quale la guerra santa, per così dir, fu bandita, sarà sempre memorabile nella storia della questione probabilistica. La Chiesa poi nella sua sapienza divina difese alle due parti la libertà di combattere, e nello stesso tempo fissò degli estremi, oltre a' quali non potessero trascorrer gl'ingegni, condannando successivamente le proposizioni che uscivano infette di trabocchevol lassismo. Tali sono quelle 28 che Alessandro VII condannò col Decreto del 7 settembre 1665, quelle 45 che condannò lo stesso Pontefice col Decreto del 18 marzo 1666, quelle 65 che condannò Innocenzo XI col Decreto de' 2 marzo 1679, e finalmente quelle 2 che condannò Alessandro VIII col Decreto de' 24 agosto 1690, sulle quali tutte può vedersi l'opera di Domenico Viva *Damnatarum Thesium Theologica Trutina, ecc.* Queste ed altre condanne di proposizioni staccate, che i Pontefici fecero in vario tempo, come dall'altra parte la condanna del rigorismo giansenistico pur fatta dai Capi della Chiesa, rimisero la Morale in su quella diritta via, dalla quale or quinci or quindi parea declinare. Intanto la condotta stessa de' Pontefici dimostrava, che il probabilismo non dovea essere tutto falso, perocchè tutt'insieme mai nol colpirono di loro riprovazione. Qual maraviglia se finalmente vedemmo ne' tempi nostri un Vescovo santissimo servirsi non poco de' lavori e delle meditazioni de' probabilisti a rendere la Morale benigna quanto la bontà del divino legislatore, e severa quanto la sua giustizia? Tale è indubitatamente lo spirito e l'intenzione di S. Alfonso; o nel medesimo spirito, nella medesima intenzione vorremmo e speriamo avere scritte anche noi quelle stesse cose particolari, nelle quali ci allontaniamo dalla lettera del santissimo moralista, a cui pur dovrà sempre moltissimo la cristiana morale.

quel vizio non ci ha, e non bastando alcuni gradi di più o meno probabilità, acciocchè rimaniamo vincolati.

La qual dottrina, per mio avviso, è quella che fu seguita sempre in pratica da' sommi uomini.

Riferisco appunto a questo luogo la sentenza di Benedetto XIV, recata in prova del loro sistema da' probabilisti : *Ubi doctorum magna discrepantia est, integrum erit eam sententiam amplecti quae magis arriserit.*

Questa sentenza la proferisce Benedetto nell' opera *De Synodo Dioecesana* L. VII, c. XI, n. 3, parlando della questione « Se all' infermo che viene a morte, comunicatosi la mattina per sua divozione, si possa dare il viatico ». Ora egli è evidente, che la discrepanza de' dottori forma un argomento per conchiudere, che non v' ha legge certa nella Chiesa, la qual proibisca di dare il viatico a chi ebbe ricevuto nello stesso dì l'Eucaristia per divozione. Non prescrive dunque in tal caso il Pontefice di osservare qual sia l'opinione più probabile, ma lascia piena libertà di scegliere quella che pare più conveniente, sia essa la più probabile, quanto al numero ed al peso dei dottori, o sia anco la meno probabile: giacchè l'esistenza della legge riman sempre fondatamente dubbiosa, e però senza forza di legarci; nel qual caso l'unico principio riflesso che può aver luogo si è quello di S. Gregorio Nazianzeno : *quod si lex dubia est, vincat humanitas et facilitas.*

ARTICOLO VI.

Come debba formarsi la coscienza quando il dubbio sull' illiceità dell' azione ha per sua cagione il dubbio intorno alla legge positiva veniente da nostra ignoranza, e non dalla legge stessa.

§ I.

Effetti *legali* ed effetti *morali* della legge positiva.

Nella legge positiva noi abbiamo distinto la *promulgazione* dalla *notizia* della legge.

E queste due cose hanno veramente effetti diversi.

Gli effetti della *promulgazione* mancando senza colpa la *notizia* della legge sono meramente *legali*; all' incontro gli effetti della *notizia* della legge promulgata sono *morali.*

Cioè se la legge positiva è *promulgata*, il giudice fa la sua sentenza come se fosse nota a tutti, perocchè fa bisogno che sia stabilito un termine, oltre al quale non si possa allegare per iscusa l'*ignoranza* della legge: altrimenti ciascuno con simigliante scusa potrebbe sottrarsi dall'osservanza della medesima. Egli fu adunque per la necessità dell'ordine pubblico, che si stabilì la promulgazione accompagnata da certe forme, e da certa larghezza di tempo, regolato tutto ciò dal principio, che « la legge « dee poter essere conosciuta da tutti » : condizione naturale di una buona promulgazione.

Dopo di ciò si stabilì il principio, che *ignorantia juris non excusat*, affine di troncare le false escusazioni e di pungere tutti a tenersi bene informati delle leggi che successivamente si promulgano, erigendo così questo tenersi informati in « un dovere sociale ».

Di che si vede manifesto, che il principio *ignorantia juris non excusat* appartiene al diritto *esteriore* e puramente legale (a meno che non vi abbia colpa nella stessa ignoranza, come dissi innanzi), e che molte volte fu applicato male a proposito da' Moralisti a decidere le questioni del foro della coscienza.

Gli effetti dunque *legali* della legge promulgata legittimamente, sebbene ignota, sono le penalità, e tutto ciò che determina il legislatore di ristrettivo e punitivo, irritazione di contratti, inabilitazione di persone, e simili, come si vede negl'impedimenti matrimoniali, nelle irregolarità, ec.; effetti reali della legge, che hanno luogo a malgrado dell'ignoranza e che tuttavia necessariamente non suppongono colpa.

§ 2.

Lasciati adunque da parte gli *effetti legali*, che non appartengono alla nostra questione, favelliamo di ciò che appartiene alla coscienza, essendo la questione che noi trattiamo unicamente e puramente *morale*.

Ricercavamo noi, « se dubitando che un'azione sia *illecita* non in sè, non perchè proibita da una legge positiva, e ciò per ignoranza nostra, noi possiamo tuttavia porre quell'azione, e con questo principio formarci la coscienza? o pure se dobbiamo formarci la coscienza giudicando il contrario, vale a dire, che quell'azione sia per noi illecita? »

Nel quale stato dell'animo nostro, la prima cosa è sempre quella d'usare ogni diligenza per toglierci il dubbio, cercando la verità « con tutti que' mezzi che sono in nostro potere »; avvertendo solo, che trattandosi di una di quelle leggi che non obbligano a *grave incomodo*, noi non siamo obbligati a questa ricerca se gravemente c'incomodasse.

Fatta poi la ricerca che di presente dovevamo e potevam fare, se niun maggior chiarimento ce n'è venuto, come ci conterremo noi? qual sarà il giudizio della coscienza?

§ 3.

Ignoranza colpevole e ignoranza incolpevole. — Soluzione del dubbio nascente da ignoranza colpevole intorno alla legge positiva.

Distinguiamo, « se quell'ignoranza nostra, che ci fa esser dubbiosi sull'essere o no proibita dalla legge positiva l'azione di cui si tratta, sia colpevole, o no ».

Dico colpevole o non colpevole, non dico *vincibile* o *non vincibile*; perocchè l'ignoranza potrebbe essere attualmente invincibile, e tuttavia essere stata vincibile e colpevole quando noi avevamo debito di istruirci e non l'abbiam fatto. Anzi il caso nostro suppone che l'ignoranza sia nel presente invincibile; supponendosi qui d'aver fatto quanto si potea per levarla, ed esserci riuscito senza frutto.

Se il dubbio è fondato e tuttavia rimane, e nasce da un' ignoranza che per colpevole certamente noi conosciamo, in tal caso conviene prima di tutto che ci pentiamo della negligenza nostra passata a conoscere i nostri doveri.

Di poi, se la legge risguarda il pubblico bene, di maniera che si scorga potersi detrarre al bene pubblico col far l'azione dubbiosamente proibita, o coll'ommettere la comandata, è uopo attenersi *alla più sicura*; acciocchè non sia vero che per colpa nostra venga quel bene impedito, e defraudato il pubblico di quello a cui egli ha forse diritto in conseguenza della legge.

In terzo luogo, se la legge positiva di cui si tratta riguarda, più tosto che l'ordine e il bene pubblico, il ben nostro privato, come se imponesse il dovere di udir messa oggi, o di digiunare, stimerei sufficiente attenermi *alla più probabile*; cioè se è più probabile che la legge esista, adempirla, se è più probabile che non esista, passare innanzi: che se vi fosse uguale probabilità dall'una parte e dall'altra ancora, converrebbe stare *alla più sicura*; ed adempire a quanto potrebbe la legge imporre.

La ragione di quest'ultima sentenza si è, che, conoscendo che io stesso sono stato quegli che per mia propria colpa mi sono reso incerto se quell'azione o quell'ommission sia proibita, io debbo a tutto mio potere oppormi di presente, acciocchè dalla mia colpa precedente non nasca nessun effetto contrario alla legge. Nè basta che io mi sia pentito della negligenza passata, ed abbia usato ogni diligenza a vincere il dubbio: perocchè questo non è che una parte del mio dovere, non è tutto il risarcimento ch' io debbo e che io posso dare.

Se della mia prima colpa sono veramente pentito, debbo far uso di tutti i mezzi che stanno in mio potere, acciocchè per essa non avvenga che io infranga la legge. Ed egli è in mia mano un mezzo, col quale io posso evitare questo pericolo: e il mezzo è di tenermi alla più sicura, chiudendo io fuori in tal modo la possibilità di fare qualche cosa contro alla legge, e riparando così pienamente il male che ho fatto a principio. Giacchè parmi un principio manifesto questo, che « chi colpevolmente peccò, non solo debba opporsi al male da lui fatto, ma debba anco opporsi ed impedire tutti i conseguenti del male », se pure è verace e pieno il suo pentimento.

Nè vale il dire, che l'infrazione della legge positiva non sarebbe in tal caso che materiale: negandosi da noi ciò, perchè sarebbe volontaria e però colpevole, avendo per causa un'ignoranza colpevole, e una volontà condiscendente, che ha lasciato in libertà questa ignoranza colpevole di portare l'effetto dell'inosservanza della legge.

La qual soluzione parmi che possa essere confirmata con quelle parole di s. Tommaso: *Tum conscientia erronea non sufficit ad absolvendum quando in ipso errore peccat: ut quando errat circa ea quae scire tenetur* (1). Perocchè in queste parole si vede distinguersi due peccati, l'uno quello dell'ignoranza (*quando in ipso errore peccat*), l'altro dell'azione che si fa giusta tale ignoranza (*non sufficit ad absolvendum*). Or come si può evitare questo secondo? egli è chiaro che si può evitare col tenersi alla più sicura: dunque vi ha l'obbligo di farlo, cassandosi il fallo primo, se non in sè, che non si può, almeno nelle sue conseguenze, il che si può (2).

E giova anco osservare, che non era essa ignoranza che prendevan di mira i sacrifici ordinati dalla legge mosaica pei peccati d'ignoranza (3), ma eran le conseguenze di essa, cioè la trasgressione effettiva delle leggi positive mosaiche che dall'ignoranza avveniva. Il che dimostra, che viene imputato non solo la causa, ma anco l'effetto, quando si può evitare e tuttavia non si evita; e si può evitare ogni qualvolta di lui si prende sospetto.

Si dirà, che se questo ragionamento vale quando l'esistenza della legge trovasi quinci e quindi ugualmente in dubbio, egli dee ugualmente valere anco quando è meno probabile; perocchè anche allora, non eseguendo noi la legge, ci esponiamo volontariamente a rischio di mancare a ciò ch'ella ingiunge.

Rispondo che la cosa non è così; ed ecco il perchè.

Se io, ogni qualvolta per mia ignoranza sono incerto dell'esistenza della legge positiva, sia questa esistenza per me più o meno probabile, la adempissi; ella è cosa certa, che io verrei ad impormi molte obbligazioni di più di quelle che la legge m'impone, il che non sono sicuramente obbligato di fare. All'incontro se, ogni qual-

(1) De verit. XVII, III, ad 4.

(2) Distinguasi il caso del *danno* di cui ho parlato di sopra, dall'*ingiuria*, cioè mancanza di riverenza alla legge. Quanto al *danno*, come dissi, va risarcito *pro rata dubii*; ma quanto alla non riverenza alla legge, non essendo essa divisibile, convien tenersi alla via sicura.

(3) I luoghi della legge mosaica dove si prescrivono sacrifici per quelle trasgressioni che avvenivano quali conseguenze dall'ignoranza, sono i seguenti: Levit. V, *Anima si peccaverit per ignorantiam, — offeret arietem immaculatum*, e c. IV, *Si peccaverit anima per ignorantiam, de populo terrae, — offeret capram immaculatam*, e Num. c. XV, *Si anima nesciens peccaverit, — deprecabitur pro ea sacerdos*. Se adunque ci avesse avuto *ignoranza*, ma non si fosse commessa qualche *trasgressione* della legge in conseguenza di quella, non era ingiunto l'esterno sacrificio.

volta l'esistenza della legge è per me più probabile, la eseguisco, e ogni qual volta ella è meno probabile, non mi tengo obbligato di farlo; egli è vero, che in qualche caso particolare non verrà da me fatto ciò che la legge comanda; ma in altri casi all'incontro io farò di più in ossequio del legislatore, farò cose ch'egli non mi comanda. Sembra dunque che la stessa equità permetta questo cotale equilibrio, che vien formandosi fra i pesi dovuti che non assumo e quelli non dovuti che assumo: sembra che con questo io risarcisca a pieno a quanto debbo e alla legge ed al rispetto verso la volontà del legislatore: sembra finalmente, che si possa aver qui una ragionevole interpretazione della mente stessa del buono legislatore; il quale vuole bensì che eseguisca la sua mente in quel modo che posso; ma non intende che mi debba aggravar di più degli altri membri della comunità per la quale è fatta la legge.

Se io dovessi, ogni volta che sono incerto intorno all'esistenza della legge, eseguirla, sebbene questa esistenza sia meno probabile, in tal caso la legge incerta obbligherebbe ugualmente della certa: il che ha in sè dell'assurdo.

Aggiungerò finalmente un'avvertenza che parmi nella pratica molto importante, e questa si è, che se la colpa che io commisi nel non istruirmi a tempo debito intorno alla legge positiva fosse leggera, e non gravemente imputabile, in tal caso ogni obbligazione che da quella provenir mi potesse di adempire la legge, non potrebbe mai essere più che leggera. Ma debbonsi però osservare le avvertenze che nel seguente paragrafo si accennano pel caso dell'ignoranza incolpevole.

§ 4.

Soluzione del dubbio nascente da ignoranza incolpevole circa la legge positiva.

Il dubbio che nasce dall'ignoranza incolpevole, insolubile, come supponiamo, rispetto a noi, può cadere:

1.° O sull'esistenza della legge;

2.° O sopra qualche fatto che è condizione data la quale solamente la legge è, ed obbliga.

Se il dubbio cade sull'esistenza della legge, egli può risguardare la legge o nel tempo prima che noi operiamo, o nel tempo dopo che noi abbiamo operato.

Quanto al dubbio che ci nasce dopo che noi abbiamo operato, non è difficile a rispondere, che o la legge determina un tempo stabilito in cui ella si debba eseguire, o è perpetua.

Se determina un tempo, come la legge del digiuno, che è determinata a certi giorni, egli è chiaro, che passato il tempo, più non esiste la legge.

Se poi la legge è perpetua, o non assegna tempo, in quello che abbiamo fatto per lo passato, non ci fu peccato, perocchè abbiamo operato di buona fede, e non abbiamo nè pur dubitato dell'esistenza della legge; e per l'avvenire, il dubbio si dee sciogliere colla regola che vale pel caso, in cui esso dubbio ci nasca avanti di operare.

Rispetto al quale dubbio, intorno l'esistenza della legge, che ci nasce prima di operare, rimanendo questo dubbio insoluto a malgrado di ogni nostra diligenza, dico che si può applicare al caso tutto ciò che fu da noi detto per la legge positiva incerta in sè stessa.

La legge positiva per obbligare in coscienza dee avere 1.° la promulgazione e 2.° la notizia. Se manca questa seconda senza nostra colpa, la legge non è per noi, cioè non obbliga noi, sebbene obblighi altri che la conoscono.

Ora questa notizia dee essere *certa*, o *probabilissima*, o *tanto probabile* almeno, che ponga in noi un ragionevole *assenso opinativo*.

Rimanendo adunque un dubbio fondato in contrario, quantunque la probabilità maggiore fosse per la legge, ella non ha virtù di obbligare; poichè essa ancora per

noi non esiste. Anche in ciò è lecito il tenere a guida dell'operar nostro l'opinione *meno probabile* intorno all'esistenza della legge.

§ 5.

Dubbio circa il fatto a cui è condizionata la legge positiva.

Talora poi il dubbio non cade propriamente sull'*esistenza* della legge positiva, ma su quella di qualche fatto, a cui l'obbligare della legge è condizionato.

Non v'ha forse legge positiva, la cui forza obbligatoria non sia condizionata alla verificazione di qualche fatto.

Ora se io non posso fare questa verificazione de'fatti, dai quali dipende l'obbligar della legge, ma di essi però dubito, sono io obbligato ad attenermi alla più sicura? Ecco il problema.

In esso si suppone, come è chiaro, che la legge non abbia in sè difetto alcuno che la irriti, e di più che ella a me sia pienamente nota. Solamente non mi sono noti con certezza i fatti a cui ella è condizionata, de' quali dubito, e non posso in modo alcuno risolvere il dubbio. Che mi farò?

Questi fatti o queste condizioni della legge sono principalmente il luogo, il tempo, le persone e le azioni.

Alcune poi delle azioni costituiscono il titolo dell' obbligazione, a ragion d'esempio un voto.

Alcune altre non costituiscono il titolo dell'obbligazione, ma sono l'oggetto, la materia, o l'occasion della legge, come un delitto, che è l'occasione onde mette fuori la sua efficacia la legge penale.

Di più questi fatti, condizioni dell' attualità della legge, ammettono un' altra classificazione che ancor più fa al caso nostro.

Alcuni di essi debbono esser verificati sì fattamente, che applicandosi la legge senza che il fatto sia bene avverato, ne verrebbe, o potrebbe venire altrui danno, o sconcerto.

Alcuni altri poi sono tali, che quand' anco non sieno verificati, tuttavia il porre in esecuzione la legge non isconcerta, nè reca danno a veruno, ed anzi produce del bene.

Quanto ai primi, sia in esempio la verificazione del fatto della persona in alcun accusato di qualche delitto, o in uno che pretende un' autorità, una dignità, un merito, il diritto a un premio, ec.

Quanto ai secondi, sia in esempio la verificazione del tempo o del luogo assegnato ad un'opera buona comandata. Quantunque io non sappia se questo sia il tempo, o il luogo di digiunare; tuttavia niun male incorro se io digiuno, che non è mai se non bene.

Egli è dunque manifesto, che trattandosi della prima di queste due ultime classi di fatti, io non posso applicare la legge fin a tanto, che non ho trovato il certo ed il fermo del fatto; e questa soluzione rientra in quella che abbiamo dato parlando della legge naturale.

Trattandosi poi della seconda classe, io *posso* dare esecuzione alla legge liberamente.

Ma se *posso*, sono anco *tenuto* a farlo?

Conviene anche qui distinguere: o il fatto è una circostanza prescritta acciocchè noi *possiamo* eseguire lecitamente qualche azione, o è una circostanza che meramente occasiona l' applicazione della legge positiva, e la mette in atto, o pure le toglie l' attualità.

Nel primo caso noi non possiamo usare della libertà che ci dà la legge di porre

quell' azione, senza che sia *certa* almeno di *certezza opinativa* quella circostanza: perchè l'azione senza quella ci è proibita.

A ragion d' esempio, è permesso di prendere l'eucaristia, ma a condizione che l' uomo sia digiuno dalla mezza notte. Dee dunque l' uomo esser certo di non aver infranto il digiuno dalla mezza notte (1); solo conviene osservare che la legge positiva nel costituire tali circostanze o condizioni non sempre esige un sommo rigore, e in tal caso l'approvata consuetudine e l'altre avvertenze debbono far conoscere l'intenzione del legislatore e della legge. Tal altra poi la legge stessa mostra di prendere la cosa a rigore; e anco sovente la natura della cosa è tale, che la circostanza entra manifestamente nella sostanza del prescritto, ed in questo caso conviene strettamente attenervici; come sarebbe la circostanza o condizione che sia morto il primo marito, imposta dalla legge a chi vuol passare a seconde nozze; e simili.

Se poi il fatto di cui si tratta è una circostanza, che solo occasiona l'applicazion della legge; allora di nuovo o è tale, che pone il *titolo* a dirittura dell' obbligazione, come dicemmo essere un voto; o non pone il titolo dell' obbligazione, ma solo la determinazione e l'occasione dell' applicazione senz' essere il titolo dell' obbligazione stessa, come trattandosi di sapere se è di o luogo di digiuno, se è passata la mezza notte del giovedì o quella del sabbato, se l'uomo è giunto al 21 anno in cui comincia l' obbligazion del digiuno, e somiglianti.

In quanto a quelle circostanze le quali costituiscono un vero titolo di obbligazione, l' incertezza del titolo toglie, a mio parere, la stessa legge. Per esempio, non ho obbligazione alcuna di osservare quel voto che non ho fatto: perciò se sono in dubbio senza colpa di aver fatto voto, il voto è nullo, perchè la legge non è ancora messa in essere, come insegna con altri s. Alfonso (2). Dove si osservi che in questo caso, il fatto stesso, il *voto* è il vincolo della legge (lo stesso dicasi di qualsivoglia altro *titolo*); non trattasi meramente d' un fatto, che occasioni l' applicazion d' una legge già da sè vincolante.

Quanto poi all' altre circostanze, per esempio al dubbio che sia passata la mezza notte del giovedì, e che per conseguente io non possa più mangiar carni, queste non costituiscono, come dicevo, il titolo dell' obbligazione. È la legge quella che mi obbliga ad astenermi dalle carni; so ancora che fra poco è venerdì, e che la legge ha luogo sicuramente. Non trattasi dunque di sapere se l'obbligazione ci sia o non ci

(1) Alcuni autori dicono, che la legge di accostarsi digiuni all' eucaristia è *proibitiva*, e non *positiva*; vale a dire che è una legge, la quale *proibisce* di accostarsi all'eucaristia a chi ha infranto il digiuno. Di che inducono, che essendo l'accostarsi all'eucaristia un'azione per sè libera, ella rimane sempre libera fino che non è *certo* che sia proibita dalla legge; e perciò che chi dubita di non esser digiuno, non sapendo di certo che la legge gliel vieti, può comunicarsi (Ligor. Th. M. De Consc. n. 38). Ma questa a me sembra una ragion sottile e non solida. Perocchè conoscendo io con certezza la legge, non posso mai dire che la mia azione resti libera, attesochè per dire che un' azione resta libera, io debbo sapere di che azione si tratta; e nel caso nostro non so veramente di che azione si tratta, conciossiachè il mio dubbio cade appunto sulla qualità della mia azione. Il comunicarmi digiuno, e il comunicarmi non digiuno, sono due azioni diverse. Io non sono mica dubbioso se l' una di esse sia vincolata o libera dalla legge: no. Anzi so di certo che la prima è libera, e che la seconda è vincolata e proibita. La questione adunque non si volge a sapere « se un'azione sia proibita con certezza « o dubbiosamente », ma a sapere « se l'azione che io sto facendo sia delle due azioni la libera, ovvero la proibita ». Questo caso è diversissimo dal primo, e a mio parere si dee risolvere a favor della legge, per non esporsi a fare quell' azione che è certamente proibita dalla legge. Nel vero, pare a me che la Chiesa voglia, che ciascuno si accosti digiuno al cibo eucaristico, ovvero che se n' astenga. Chi dunque dubita non esser digiuno, questi non è certo di avere le disposizioni volute dalla Chiesa per comunicarsi. Se non è certo di avere tali disposizioni, se n'astenga: non potrà comunicarsi all'indomani?

(2) Th. M. De Consc. n. 38. Si rifletta però che v' ha l' obbligazione, generalmente parlando, di ricordarsi de' propri voti, come dell'altre proprie obbligazioni: ma sempre per quanto l'umana infermità il permette.

sia, essendo certo che ella c'è o ci sarà: trattasi unicamente di sapere se ella comincia ad essere un po' prima, o un po' dopo. È una circostanza che non fa o disfà l'obbligazione, ma solo l'anticipa ovvero l'arretra. Ora in tali circostanze la regola del possesso, che viene applicata, mi pare del tutto gratuita e fuori di luogo; giacchè ella è fatta pel foro esterno, e solo per le cose di mio e di tuo, come osservano molti rispettabili teologi (1).

Egli è troppo, mi pare, l'applicare questa regola del possesso a tutti i casi morali, come fa il Bolgeni: egli è involgere una question complicata in un parlar metaforico; il che si dee sommamente evitare da chi vuol procedere con idee esatte.

Perocchè il dire che la libertà possiede, che ha dominio, ed altre tali cose, non è se non un applicare alla libertà quelle parole che furono inventate dalle leggi civili ed applicate a tutt'altre cose, cioè alle proprietà reali.

Oltracciò vengono queste parole di *dominio* e di *possesso* applicate talora anche con reo e falso traslato: perocchè si fa consistere il *dominio* della libertà « nel poter fisico di fare tutto ciò che piace ». Ma le leggi all'incontro per *dominio* non intendono mai questo: non intendono nulla di meramente fisico, ma intendono cosa morale; non si dà *dominio* senza *diritto*, anzi il *dominio* d'una cosa non è che il *diritto* di usare di quella cosa a tutto piacimento; il diritto non fondasi in un solo poter fisico, ma nella giustizia. Sbagliasi dunque di tutto punto quando s'immagina una libertà con dominio di sè medesima senza diritto: sbagliasi quando il diritto congiungesi al sol *possesso*, mentre anzi può il *possesso* di fatto star benissimo senza il *diritto*, nè convien questo confonder con quello: risoluti i quali equivoci, tutta stramazza a terra l'universalità pretesa della regola del possesso (2).

(1) La cosa potrebbe essere definita dalla stessa legge positiva; e in tal caso la questione non avrebbe più luogo. — Per altro, dicendo noi che questo principio non ha vigore che nel foro esterno, non ne viene mica la conseguenza, che noi medesimamente affermiamo che tutti i principî contenuti nel Jus canonico sieno egualmente validi solo pel foro esterno: molti anzi valgon benissimo a decidere de'casi in coscienza. Il Bolgeni adunque espone con soverchia generalità troppo questa dottrina, per confutarla più facilmente. (Ved. la sua dissert. *Del Possesso*, n. 94).

(2) Chi legge attentamente il C. IV della dissertazione del Possesso di Gian Vincenzo Bolgeni, non penerà molto a trovarvi molte e patenti contraddizioni.

1.° Si definisce essere il *dominio* della libertà « il *poter fisico* di fare tutto ciò che piace, » (C. IV, n. 14). Ognuno intende che il *poter fisico* non è ancora che una cosa di fatto, e non punto di diritto. Pure poche facce dopo (n. 18) dicesi che « il dominio è *quid juris* », con manifesta contraddizione.

2.° Si definisce il *possesso* « il libero esercizio del dominio » (n. 15), e spiegasi che questo possesso o libero esercizio quanto alla libertà, consiste nel non essere vincolata da *legge:* « All'esercizio della libertà pone impedimento la legge » (ivi). Dunque il *possesso* non è solo cosa di *fatto*, ma di *diritto*; perocchè la libertà umana non impedita dalla legge ha *diritto* di operare. Pure ben tosto dice che « il possesso è *quid facti* », ciò che è pure contraddizione apertissima.

3.° Ritengasi di nuovo, che fu definito il dominio della libertà « il poter fisico di fare tutto ciò che piace ». Ora si ponga a lato di questa definizione le parole che seguono poco stante dello stesso Bolgeni: « Il *dominio* sì della libertà che della legge può essere legato ed impe« dito nel suo esercizio da qualche ostacolo estrinseco. — All'esercizio della libertà pone im« pedimento la *legge* » (n. 15). Ma che? se il *dominio* è il poter fisico della libertà, io non veggo come a questo poter fisico metta impedimento la legge; quando anco dopo emanata la legge morale io ho « il poter fisico ch'avea prima di fare ciò che mi piace ». Così vien anco a dire il Bolgeni medesimo là dove scrive: « Le leggi mai non combattono contro la li« bertà se non in una maniera sola, cioè combattendo contro il di lei *possesso*: contro il *do« minio* di essa non possono combattere, poichè essa sussiste anteriormente ad ogni legge, e « non può mai mancare, o essere dubbiosa nella sua essenza, e vale a dire nel suo *dominio* » (C. IV, n. 17). Il *dominio* adunque, se pigliasi per poter fisico, verrà bensì impedito dalla *pene*, ma non dalle *leggi*, dalla *forza*, ma non dal *diritto*.

4. Dalle parole ultimamente recate del Bolgeni apparisce, che, secondo questo teologo, le leggi non combattono mai contro il *dominio* della libertà, ma solo contro il *possesso*: perocchè il *dominio* essendo il poter fisico della libertà, questo, per quante leggi si vogliano, non vien mai meno. Ciò

A me dunque parrebbe di dover decidere la questione di cui parliamo dicendo, che non potendosi aver la certezza, si seguiti in questo caso ciò *che è più probabile*, e nell'egual dubbio, la *più sicura*, pel rispetto dovuto alla legge, a cui non conviene, parmi, contendere gl'istanti e considerare per un peso che il suo dominio cominci *forse* alcuni minuti prima : e dico forse, perchè potrebb'essere anco già sonata l'ora del suo dominio. Qui è certa la legge, è certa l'obbligazione : trattasi di riconoscerla un po' prima o un po' più tardi. Tengasi per norma l'*equità*: se è più probabile che l'ora non sia venuta, sia favorita la libertà ; se è più probabile che l'ora già sia venuta, sia favorita la legge. Nel dubbio uguale la libertà non contenda, ma si sottometta alla legge con riverenza (1).

Ed una decisione somigliante mi sembra doversi fare pel caso in cui si dubita di avere eseguito sì o no quello che impone la legge, poniamo d'avere ascoltata la messa oggi che certo è festa, o d'aver date in elemosina le cento lire che avevo promesso a Dio di dare.

Perocchè l'aver io ascoltata la messa, o l'aver fatta quell' elemosina, anche questi sono fatti che tolgono od occasionano l'applicazion della legge, e che spuntano od acuiscono l'attuale sua forza obbligante : conciossiachè se io ho ascoltata la messa, ho data a' poveri quella somma, la legge non più m'obbliga a nulla, e m'obbliga solo, se non l'ho fatto.

V'ha dunque anche qui, come ne' casi precedenti, la distinzione a farsi tra l'*esistenza* della legge sulla qual non muovesi dubbio alcuno, e l'*obbligazione* attuale ch'ella induce di cui sola si dubita. Non domandasi se la legge vi sia, domandasi s'ella stringe, s'ella attualmente vincola me che ho buone ragioni da credere, ma

ci conduce a intendere, che cosa voglia dire il nostro autore con quelle sue parole che soggiunge poco di poi : «Quando — si cita una legge per legar la libertà, e toglierle l'esercizio del suo dominio « (*che è il suo possesso*), se la legge è probabile, anche la libertà divien probabile. Non è possibile « che si abbia certezza nella libertà, e insieme probabilità per la legge ; una distrugge l'altra « necessariamente, ed ambedue restano soltanto probabili. Così parimente quando la libertà com- « batte contro la legge, e la libertà è probabile, anche la legge divien probabile, giacchè non « può darsi probabilità contro la certezza, nè certezza contro la probabilità » (n. 18). Queste parole sono ragionevoli, e non lasciano dubbio sul modo, nel quale debbonsi intendere. Quando dicesi che le leggi dubbiose lasciano dubbiosa la libertà, dee intendersi manifestamente che lasciano dubbioso non già l'essenza della libertà, che non si muta, non già il poter fisico o *dominio* della libertà, contro il quale non possono combatter le leggi ; ma sì bene lascian dubbioso l'esercizio (legittimo) di questo dominio, in una parola il *possesso* della libertà. Ora se questo è pur chiaro, come poi è possibile che tosto dopo c'incontriamo appunto in quest'altre parole, che dicono tutto il rovescio (n. 18)? » Comunque nelle questioni diventino probabili si » la legge, che la libertà, il *possesso* di una di esse resta sempre certo. Le questioni non fe- « riscono la certezza del *possesso* (anzi tratterebbesi di questo solo nello stilo del nostro auto- » re), ma la sola certezza del *dominio*. Il dominio è *quid juris* : il possesso è *quid facti*. Non « si questiona mai nella nostra materia sul fatto, ma sul diritto ». Sembra impossibile in un uomo che si picca di chiare idee, trovar dottrine sì ripugnanti. Sì, Padre mio, egli è verissimo che le questioni versano sul *diritto*, ma perciò appunto verserebbero sul *possesso*, e non sul *dominio*, usando queste parole, secondo la definizione datane da voi stesso ; perocchè il *dominio* consistendo, rispetto alla libertà, nell'essenza, nel poter fisico della medesima, è cosa tutta di fatto, che non può esser mai tratta in dubbio, secondo voi, nè la legge può pugnar contro lei, come dite; mentre può pugnare contro il *possesso*. E nell'esempio stesso dal Bolgeni recato in mezzo dell'obbligo del digiuno dopo gli anni 60, egli è vero che fino agli anni 60 il possesso della legge era certo, ma comincia appunto dopo quel tempo ad esser dubbioso per confessione del medesimo nostro Autore, dicendo : « Si questiona dunque unicamente se quella legge debba » continuare o no nel *possesso* suo, e seguitare nell'esercizio del suo dominio e della sua for- » za di obbligare » (n. 18). Falso dunque, che, sorto il dubbio, sia certo il possesso ; da quel- l'ora il *possesso* stesso è dubbioso (a differenza di ciò che avviene nelle proprietà reali, dove trattasi di possesso fisico e non morale), e però il principio del possesso a sciogliere i casi morali in generale non può applicarsi.

(1) Facendo altramente, non dico che il peccato sarebbe uguale a quello che si commetterebbe colla certezza che l'ora sia passata, ma non veggo come l'uomo potesse interamente scusarsi.

non certe, d'aver pienamente a quant'ella impone già soddisfatto. Il dire che la legge *possiede*, o è un dire che *obbliga*, ovvero è un dir nulla. Ma dire che obblighi non si può, perocchè questo è appunto quel che si cerca; e se è incerta l'obbligazione, dunque è incerto il possesso, volendosi così parlare. In tale incertezza, diciam noi, non può entrar di mezzo che l'*equità*, giacchè trattasi di dubbio incolpevole, e non solubile, e di legge meramente positiva. Decidiam dunque, che se ciò che far si dovrebbe è cosa divisibile di natura, si faccia *pro rata dubii*, e diasi a' poveri cinquanta lire, a ragion d'esempio, se havvi uguale probabilità di non aver noi fatta l'elemosina delle cento lire a cui noi ci siamo obbligati. Se non è poi divisibile seguasi la *più probabile*, compensandosi per tal modo gli atti a favor della legge, e gli atti a favor della libertà: nel dubbio poi, per rispetto alla legge, seguasi la *più sicura*.

CAPITOLO V.

COME SI POSSA DEPORRE IL DUBBIO SULL'ILLICEITÀ DELL'AZIONE, QUANDO A FAR CIÒ NON ABBIASI ALTRA VIA, CHE QUELLA DELL'AUTORITÀ FALLIBILE.

ARTICOLO I.

Stato della presente questione.

§ I.

Riassunto.

Abbiamo fatto fin qui non piccolo viaggio: riprendiamo il filo de' nostri ragionamenti.

Noi abbiamo veduto quali regole si convenga adoperare da quello che cerca di formarsi da sè una coscienza sicura, nel caso ch'egli non l'abbia ancora, ma vacilli nel dubbio morale *prossimo* che riguarda l'illiceità dell'azione.

Questo dubbio morale prossimo o risguarda, noi dicemmo, l'illiceità intrinseca dell'azione, o pur nasce da un altro dubbio che rispetto a quello è *rimoto*.

Il *dubbio rimoto* versa o sull'esistenza della legge, o sul fatto e condizioni della forza obbligante della legge.

Di più, se riguarda la legge, ha per fondamento o qualche vizio inerente alla legge stessa, o qualche nostra ignoranza.

E dove venga da nostra ignoranza, questa o è colpevole od incolpevole, vincibile od invincibile.

Secondo tutte queste distinzioni abbiamo assegnate e distinte le regole della coscienza, che brevemente così si posson riassumere.

1.° Quando si dubita d'illiceità intrinseca, non può operarsi, dovendo noi esser *certi* (di certezza morale) che l'azione che facciamo non sia intrinsecamente mala, per non esporci a pericolo di mal formale.

2.° Quando sia incerta per sè medesima la legge positiva o la sua condizione, ella non obbliga; dovendo essa a poterci obbligare essere o *certa*, o tanto probabile almeno da produrre in noi un *ragionevole assenso opinativo*.

3.° Quando poi la legge sia incerta solo rispetto a noi per colpevole nostra ignoranza, e quest'ignoranza sia vincibile, dobbiamo vincerla con accurato studio e indagazione del vero.

4.° Che se è incerta la legge o il fatto per nostra ignoranza colpevole sì, ma presentemente non più vincibile, dobbiamo, ove il dubbio sia pari, ovvero il pub-

blico ben ne pericoli, attenerci, alla *più sicura*, cioè all' osservazion della legge: dove sia più o men probabile l'esistenza della legge, è buona e sicura via quella dove sta una *maggiore probabilità*.

5.° Se il dubbio sulla legge positiva sia senza nostra colpa, noi non siamo obbligati ad attenerci alla legge, perocchè ancora per noi non esiste.

6.° Finalmente se il dubbio incolpevole risguarda il fatto, condizion della legge o della sua applicazione;

a) O quel fatto è tale che non si può avverare, ed eseguendosi la legge senza avverarlo, ne uscirebbe sconcio morale; e allora non si può eseguirla.

b) O non ne uscirebbe sconcio alcuno, e si *può*; ma in quest'ultimo caso, di nuovo:

1) Se il fatto è un *titolo* di obbligazione, in tal caso l'incertezza sua è pari a quella della legge in sè stessa, sicchè non obbliga.

2) Se non costituisce il titolo dell'obbligazione, ma la legge è certa, l'obbligazione certa, e quel fatto solo determina i *limiti* dell' obbligazione stessa, come fa il tempo, lo spazio, ec., in tal caso conviene seguire, non avendo il certo, la *più probabile*.

§ 2.

Nuova questione.

Tali sono le regole che noi abbiamo proposte, e che sommettiamo assai di buon grado non solo all' infallibile autorità della Chiesa: ma ben ancora alla sempre mai da noi rispettata discussion de' dottori.

E tuttavia veggiamo bene, che tutte queste regole così a lungo per noi divisate e distinte, fossero tutte vere, non basterebbero a dirigere la vita del più degli uomini. Sentiamo che ci si dice, e forse ci avrà prima d' ora detto il lettore: « Or come è egli possibile, che gli uomini tutti sappian far cotante distinzioni, e conoscere la sottil arte di classificare i lor dubbi, e di applicar loro a scioglierli le regole da voi proposte? Non è egli questo un esiger troppo dalla massima parte del genere umano? Non ci sarà dunque pel comun degli uomini una via più facile, per la quale andando, possan trarsi del dubbio sicuramente senza un sistema così complicato? »

Rispondo, che la via v' è senza dubbio, e per tutti, e regia e sicura, ed è quella dell' *autorità*.

Non tutti posson esser certamente obbligati di saper fare, almeno teoreticamente e riflessamente, le distinzioni indicate: il saper questo appartiene piuttosto a' maestri d' Israello, a' quali spetta il distinguere lebbra da lebbra, e a' quali gli altri uomini possono riportarsi.

Ed è perciò che qui nasce appunto una nuova e bella questione, la qual si è: « a qual segno e a qual modo l' uomo può prevalersi dell' altrui *autorità fallibile* a risolvere i propri dubbi morali, e formarsi una coscienza »?

Lo stato della qual questione, nella quale noi ora intendiamo d' entrare, merita singolarmente che sia ben dichiarato, perciocchè essa è question di più faccie. Oltracciò è di tanta importanza e di un uso così universale, che chi la considererà sottilmente, s' avvedrà ch' ella sola fu quella che diede la lor materia alle infinite disputazioni de' moralisti intorno l' *opinione probabile*.

Perocchè egli è manifesto, che queste disputazioni si riducono finalmente a investigare qual sia il peso da darsi all' autorità de' dottori.

I primi scrittori della morale cristiana, cioè gli antichi padri, non aveano altra fonte onde dedurre le loro dottrine morali, che la ragione e la Scrittura. Ma succe-

dendosi gli uni agli altri nella Chiesa quelli che trattarono queste materie, e crescendo il loro numero immensamente, venendosi anche sempre più divisando e particolareggiando le applicazioni de' principî morali a circostanze speciali e minute, ne uscì quello che naturalmente doveva uscirne, una moltitudine di opinioni, una disparità di sentenze, che parve potersi temere, che procedendosi del medesimo passo, riuscissimo finalmente a quel desolante *tot capita, tot sententiae.*

S' aggiunse un altro pericolo. Non si potean trovare le speciali sentenze minutamente distinte, e in espressi termini dichiarate nelle divine Scritture, e negli antichi loro commentatori i Padri della Chiesa. Avvenne dunque, che gli autori più moderni riuscissero i più facili e comodi nella pratica, siccome quelli che più scendevan a' particolari, e decidevano i casi vestiti delle loro più ovvie circostanze: onde finalmente questi prevalsero, e quasi questi soli furono i consultati e i tenuti innanzi agli occhi dal maggior numero de' confessori e de' direttori dell' anime, e divennero i testi proposti all' ecclesiastica gioventù. Ora chi mai non intende qual gravissimo inconveniente dovesse quindi avvenire, se considera che i moderni e per la lor moltitudine, e per la qualità de' casi che decidono più circostanziati e però più difficili a solversi, come più da' principî generali rimoti, si squarciano in mille pareri, nè rimane forse più una opinione sola tanta lassa, o tanto rigida, a cui trovar non si possa il suffragio di uno o più di cotali moralisti, nè ve n' ha una tanto sana, tanto evidente, tanto vera, che da qualcuno di essi non sia impugnata? Alla disparità dunque e al combattimento delle opinioni ridotte in pratica dai sacerdoti ammaestrati in iscuole diverse, egli era pur naturale, che le coscienze si confondessero, e si atterrissero, rivolgendosi qua e colà, e non sapendo più a qual partito con sicurezza appigliarsi.

A questo stato di cose dovea giungere, ed era giunta la cristiana società, quando fu intavolata la grande questione: « in qual maniera si potrà e si dovrà sceglier fra tante l' opinione sicura »? Questione terribile, che propose e tentò di risolvere il sempre mai nella chiesa celeberrimo sistema del *probabilismo*, e gli altri che crebbero dintorno a lui o come nemici, o come alleati, o come consigliatori.

E questa è appunto la questione che dobbiam trattare in questo capitolo.

§ 3.

Continuazione. — Limiti della questione.

È egli vero che noi dobbiamo regolarci non più colla ragione, ma colla sola autorità de' dottori?

La questione fu proposta, secondo noi, con una estensione troppo ampia, venendole tolti d' attorno que' limiti che ella s' aveva di sua natura.

Quando una moltitudine di scrittori morali s' acquistò maggior fama che non meritava, i quali erano pur sovente celebrati da un lor partito; allora nacque in pensiero che tutto si dovesse decidere colla loro autorità, e che fosse oggimai temerario l' adoperare in tali questioni la ragion propria.

Questo è appunto il rimprovero che il Segneri fa al suo generale Tirso Gonzalez, con parole che parranno fors' anco un po' troppo vive. Ecco come rimprovera il suo superiore perchè questi introduceva nella decisione de' casi morali anco la ragion propria, e non volea tutto finire con quella contraddittoria fra loro de' moralisti:

« La legge dunque, che il compilatore dice darsi dal P. Tirso, apparisce non « solo dura, ma impraticabile, mentre egli vuole che V. S., invece di stare al detto « di buoni giudici » (cioè dei moralisti) « che sentenziano a far suo, ella abbia a

« giudicare gli stessi giudici, per chiarirsi se tal sentenza sia da loro data secondo « la verità : *Pro judicibus semper jura praesumunt* » (1).

La qual ragione se valesse, cioè se fosse vero che i moralisti sono nostri *giudici*, e giudici inappellabili, sicchè fosse sempre temerità il rigettare l' una o l' altra di lor contrarie sentenze ; se giustamente si potesse rispondere a chi si diparte dal lor sentire : Voi siete temerario di troppo, che vi fidate più di voi stesso che di uomini senza pari più di voi dotti, più di voi pii ; egli sarebbe vero per legittima conseguenza.

1.° Che oggimai tutte le questioni morali dovrebbonsi decidere coll' *autorità* de' moralisti, facendo tacer del tutto la ragion propria, e le autorità più antiche, come quelle che i moralisti stessi ebbero già esaminate.

2.° Che delle contrarie opinioni non sia più lecito dannarne alcuna, quando abbiano per sostegno l' uno o l' altro di quei moralisti, che diconsi passare per la maggiore. E veramente lo stesso Segneri dice appunto : « A dirigere le coscienze basta « questo principio più che sicuro : Tutto ciò può farsi prudentemente, piamente, lan« devolmente, che da' periti delle cose è stimato comunemente potersi fare » (2). Ecco l' *unico principio* della morale ridotto all' autorità de' periti. E chi sono questi periti ? i moralisti, e non altri, sebben abbiano sentenze tanto contrarie Ma appunto perchè son contrarie, tutte son buone ; ed è una temerità indicibile il rigettarle ; onde il far ciò è un mettersi, noi omiciattoli come siamo, su que' grand' uomini che sono i moralisti in corso, quasi pubblici e legali periti, alla cui scienza convien già stare.

Una ragion poi, onde, esclusa la ragion propria per umiltà, si vuol pure che la sola autorità de' moralisti sia nostra regola di condotta, si è l' abuso che ognun può fare della propria ragione. Odasi ancora il Segneri su questo punto:

« A giudicare veramente senza passione, qual è la via (3) ? è stare al detto « degli altri, cioè al detto di uomini accreditati per fama di sapere, di senno, di fe« deltà. Volere di più fare il giudice sopra questi (*cioè sopra i moralisti*), quando « anche questi sieno uomini tanto più intendenti di noi (4), oh che rischio sommo ! « quivi sì che può essere il precipizio ! — Fingere più sicura al genere umano la « probabilità subiettiva, che l' obiettiva, è cosa non più sentita. La subiettiva è la « probabilità singolare appresa dall' operante ; l' obiettiva è l' universale (5), che « ne formano gli altri da lui distinti. Ora si consideri a favor di chi debba stare la « presunzione : se a favor di chi giudica in causa propria, o se a favore di chi viene « giudicato dagli altri » (6).

(1) Lett. II, § VII.

(2) Lettera II, § VII.

(3) E nello scegliere le opinioni de' moralisti, sieno pur di quelli che passano per la maggiore, non dassi abuso ? non può entrare in questa scelta passione alcuna ? se io negassi ciò, il lettore sospetterebbe che volessi far qualche satira.

(4) *Tanto più intendenti di noi !* chi sono questi *noi?* è il padre Segneri che parla così? piacemi il suo atto di umiltà, quantunque sembrami fin soverchio. Perocchè io stimo l' ingegno del Segneri più dell' ingegno d' assai di que' moralisti che porta a cielo. Ma non può essere il solo Segneri dentro quel *noi*, vi sarà inchiuso anco il padre Tirso. Quando così ella sia, incomincia a riuscire un po' forte, che il Segneri *giudichi* del suo giudice qual dee essere il suo Generale, e giudichi della dottrina di sì grandi dottori quali sono i moralisti ed il P. Tirso. Ma non basta qui. Acciocchè l' argomentazione s'abbia del peso, quel *noi* dee significare molt' altri ancora oltre il Segneri ed il Gonzalez : dee significar tutti quelli che han dei casi di coscienza da dichiarare. Or come sa egli il Segneri, che i moralisti da lui citati sieno *tanto più intendenti* di tutti quelli che s' hanno de' casi di coscienza da dichiarare ? non è egli un farla non pur da giudice, ma da profeta ?

(5) L' opinione di alcuni accreditati moralisti *da noi distinti*, non è l' opinione *universale*. Ora pur troppo avviene di spesso ciò che osserva s. Agostino : *voluntatis propensio* AUCTORITATEM *vitiis quaerit ; et quod malum est, bonum aut bono proximum esse suadet*. De C. D. XXII, XXIII.

(6) Lettera II, § VII. Non trattasi di presunzione, trattasi di coscienza. Un giudice esterno

E finalmente in termini espressi il Segneri fa consistere la questione del probabilismo unicamente nella sequela delle autorità, esclusa la ragion propria.

« La questione finora fu sempre questa: se io possa seguitare quell'opinione, « che presso i dotti non è tanto probabile come l'altra. Non è mai stata, se io possa « seguitare quell'opinione che io tengo per più probabile, benchè da' più non sia te- « nuta per tale » (1).

« La sentenza benigna non fa così. Questa vuole senza remissione, che quando « le ragioni addotte a Pietro dai sei in riprovazione del contratto, sono tanto necessi- « tanti che *nella comune estimazione de' Dotti* (2) non lasciano probabili le contra- « rie portate da' tre altri in approvazione, egli, a dispetto di ciò che ne paia a lui, « sia a precipizio, o sia senza precipizio, sia a passione, sia senza passione, non lo « possa operare di modo alcuno. E per qual cagione? perchè è tenuto onninamente « di credere a chi ne sa più di lui (3), non gli vien permesso di credere solo a sè » (4).

Qui si vuole l'uomo veramente umiliato: i periti non vivono più: convien tutto riputare alle opinioni de' morti che composero de' trattati: la ragione ha finitu per sempre il suo impero (5).

Ma, sempre con buona pace di sì grand' uomo, io non credo punto che quelli che nascono ora sieno meno uomini di quelli che nacquero per innanzi. Quando non aveasi l'immensa congerie de' moralisti che noi ora abbiamo, mancavano, questi *periti*, al cui detto or si vuol riportare ogni cosa; ma pur v' erano le divine Scritture, e la ragion naturale, e di mano in mano i padri e i dottori. I moralisti, che sono i *periti* del padre Segneri, come divenner periti? non in altro modo che collo studio

che non vedo nel cuore, dee pronunciar molte volte dietro le presunzioni; ma Iddio non così. Nel tribunale di questo, *praesumptio debet cedere veritati*. Confondonsi qui adunque due cose molto dissimili fra loro, insieme.

(1) Lettera II, § VII.

(2) La *comune estimazione de' dotti* è sempre prova gravissima; ma i probabilisti non seguono la *comune*, ma la *men comune* altresì, rimanendo molte volte, a parer loro, anche la men comune *molto probabile*.

(3) Di nuovo, chi è questo *lui*? — giudica forse di persone che non conosce? non avrebb' egli del temerario un simile giudicare? — Da per tutto si vede dominare un così basso concetto de' viventi suoi contemporanei, da per tutto un così alto de' moralisti che non son più; che sembra essersi perduta al tutto nel mondo quella ragione che pur trovavasi un tempo fa, ed anco un tempo non molto antico.

Pure al buon Segneri contrappor giovi uno scrittore della sua stessa Compagnia di Gesù, che avendo scritto più di un secolo dopo il grande oratore, potè raccogliere quel giudizio che va facendo continuamente il tempo de' moralisti, che voleansi far credere stelle e soli del ciel morale. Questi è il P. Giovan Vincenzo Bolgeni, che dice assai più che non oseremmo dir noi, dicendo appunto de' moralisti così: « Tra questi ne abbiamo molto pochi, i quali abbiano il ca- « rattere, e meritino il nome di *classici*. La più parte copiano l' uno dall' altro, e non si dan- « no carico di esaminare a fondo e con ogni diligenza le cose. Si conosce ciò chiaramente dal « vedere riportate le medesime ragioni coi medesimi equivoci che le rendono nulle, coi mede- « simi falsi supposti, ec.; e così pure riportate le medesime autorità coi medesimi difetti di in- « tenderle in un falso senso, di non fare al proposito, ecc. — Tali autori dunque non meritano « veruna fiducia per sè medesimi: bisogna esaminare con diligenza, e senza riguardo alle loro « autorità, i fondamenti e le ragioni che portano del loro opinare o decidere ». (*Il Possesso, principio fondamentale* ecc. C. VII, n. 30).

(4) Lett. II, § VII.

(5) Vedesi il Segneri supporre che anco i migliori de' viventi sieno però di lunga mano addietro da' moralisti anteriori, e a questi debbano sottostare, dicendo egli: « Quanti sono co- « loro, che o non sono da sè atti a discernere le ragioni, a ventilarle, a vagliarle, come già da « noi si diceva, o che a ciò, avvegna che sieno attissimi, non hanno tempo? E poi se il faces- « sero, lo farebbero mai essi tanto bene da sè medesimi, quanto han fatto prima di essi Sant' An- « tonino, Suarez, Sanchez, Macado, o più altri tali scrittori illustri? Perchè però non istare più « tosto a questi, come a più sapienti di loro » ? (Lett. I, § V). A cui non serran la bocca queste parole? A cui lice, con un tanto argomento contro, tirare il fiato? Grand' uomo dovea tuttavia riputarsi colui, che *giudicava* così reciso fra la generazione di tutto il suo secolo, e quella del secolo precedente!

della divina rivelazione, delle Scritture, delle decisioni della Chiesa e de' padri. Tutti questi fanali non sono spenti; e se fecer luce a' moralisti, non veggo perchè non possano anco illuminare noi direttamente; e perchè dobbiam sempre contentarci di ricevere di riverbero il lume, quando pur possiamo goderci di fronte il sole. Nè ciò detrae a' moralisti dal Segneri avuti in sì gran concetto: solo non par da ristringersi all'autorità di essi, a quel modo che vuole il Segneri, tutte le norme della morale: quasi che dopo il Sanchez ed il Macado fosser tutti i figliuoli di Adamo da uomini fatti pecore, e nulla più. Egli è dunque a vedere in che ecceda tant'audace sentenza, che tutto debba ridursi in morale a prender la norma del vivere dalle « opinioni dei moralisti moderni »; perocchè trovato questo eccesso, noi avremo tosto ristretti i limiti della questione che abbiam proposta, la qual si volge a cercare « qual parte debba avere l'autorità nel formarci la coscienza cacciando i dubbi »; non trattandosi così più che « l'autorità de' recenti autori » sia il principio universale dell'applicazione delle leggi, ma solo che sia un principio speciale, che con altri principi deve associarsi, come a dire con quello appunto del lume della ragione impressoci dal Signore pur nell'atto che ci ha creati (1).

§ 4.

Continuazione.

E quelle cose che in quest'opera ragionammo, già da sè ristringono i limiti della questione intorno l'autorità.

Imperocchè vedemmo, che

1.° L'uomo è un essere intelligente per sì fatto modo, che della stessa autorità non può far uso senza ragione.

E in vero, chi gli dice mai al Segneri che dee bastare l'autorità, se non la sua ragione? non è egli poi sempre l'uomo *necessariamente* il giudice delle autorità, quando a lui spetta, e di riconoscere le autorità per quello che sono, e di discernere le une dalle altre? Certo adunque temeraria non è la *ragione* individuale (e non ce n'ha mica alcuna che individuale non sia) quando, facendo quello che non può a meno di fare, giudica delle autorità; perocchè senza portarne giudizio prima, ella non potrebbe sottomettervisi poi.

2.° La prima norma de' doveri morali è l'idea delle cose.

E potrei io rendere all'uom la stima ch'egli si merita, se non m'avessi l'idea dell'uomo? e mi saprei punto che l'uomo val più del bue, che non debbo sommettere a questo quello, se nell'idea che ho della natura umana non ne leggessi la dignità? È dunque prima la mia ragione quella che mi mostra il dovere con piena luce. E però ne' primi principî di quel diritto che dicesi *naturale*, o *razionale*, perchè appunto la natura e la ragione mel manifesta, purchè la mia ragione sia sviluppata,

(1) Questo intento di voler tutto deffinire colle sole opinioni de' dottori, è il vero fondamento del *probabilismo*. Perocchè quando alla semplice autorità de' moralisti tutto debbasi riportare, non solo è impossibile trovare il *certo* in molte questioni, ma è impossibile trovare anco il *più probabile*. Con questo argomento appunto è che il Segneri difende il probabilismo; e l'argomento è valido e calzante, quando concedaglisi la maggiore. Così egli scrive: « Rarissimo dunque è il caso, nel quale fra i dottori tutti sia certo, che di due dottrine veramente probabili, l'una sia più probabile, l'altra meno. Per lo più ciò suol essere controverso, mentre ciascuno di quegli autori, i quali vicendevolmente l'impugnano, l'uno e l'altro pretende, che la sua sia probabile: e posto ciò, l'opinione manco probabile, che ha da fare con l'improbabile, mentre ella è tanto somigliante alla più probabile, che più d'uno la tien per dessa »? Lett. I, n. 9. E appresso al n. 18 prova ancor più efficacemente l'impossibilità di distinguere in molti casi la più probabile dalla meno. Ecco dunque quel che dicea, che giudicansi le opinioni tutte buone appunto perchè contrarie!

non ho bisogno d'*autorità* espressa, ma per me medesimo li conosco: e lo stesso dicasi delle conseguenze più prossime di que' principi.

Che anzi l'autorità in questi primi doveri non fa ben sovente che pervertire il limpido lume della ragione, con false massime, che spande l' umana infermezza. Ed è a Dio il giudicare se questa autorità che inganna sovente l' uomo, lo scusi dal suo peccato; o quanto lo scusi; conciossiachè, che interamente se n'esca netto di colpa, par ben difficile, quando porta la legge in cuore, e può conoscerla purchè la guardi.

Sono adunque già solo con questi principi ristretti i confini dell' autorità; e dato il primo posto del governo morale dell' uomo al lume di sua ragione: quando tutti i doveri, che immediatamente s' acchiudono nel *riconoscimento pratico* degli enti singolari dall' uom percepiti, sono sì chiari (almeno ove la mala autorità non perverta l'uman vedere), che l' uomo che voglia, non può ignorarli.

Comincia l'oscurità più o meno quando trattasi di dedurre i doveri non dagli enti singoli, ma dalle *relazioni* di più enti simultanei fra loro; perocchè fra queste relazioni ve n' hanno di più e di meno difficili a ben conoscersi, ed esigono più o men forte la riflessione, e più o men alto il grado della riflessione medesima.

Ma questa oscurità dee vincersi aiutandosi di tutti i mezzi, e non di un solo: cioè dee chiamarsi in nostro aiuto *a*) e il conato della riflession propria, *b*) e l' altrui autorità, e ciò a fine non pure di sapere come dee farsi la cosa, ma di vederne se riesce, la ragion chiara deducendola da'suoi principi.

Perocchè l'autorità non solo aiuta come autorità, ma come guida altresì della riflessione: conciossiachè e chi non sa che riuscirono più chiari all' umano intelletto i comandamenti del decalogo dopo che il decalogo fu annunziato? nell' annunzio del quale, Iddio non fu solo *legislatore*, ma fu anco *maestro* del suo Israello.

Vero è, che non sempre può aversi questa *cognizion razionale* de' nostri doveri. Talora nè pure la loro natura il consente, come se fossero obblighi positivi, dei quali dobbiamo prender notizia con que' mezzi stessi, nè più nè meno, onde si trae la notizia degli altri fatti. Talora finalmente nè anco le leggi razionali giungiam per noi stessi sempre a conoscerle, intenderle ed applicarle. Non dovremo allora ricorrere necessariamente all' autorità?

Sì; e tuttavia con qualche limite ancora.

Imperocchè, o ignoriamo al tutto i doveri di che si tratta: o non gl' ignoriamo del tutto, ma intorno ad essi formiam de' dubbi.

Nel primo caso, ove noi niente caviamo da noi medesimi, forz' è certo che del tutto ci soccorra l'autorità; non restando a noi che lo sceglierla con intendimento.

Ma nel secondo, nel quale abbiamo pure qualche cognizione sebben dubbiosa, l' ufficio dell'autorità trova de'limiti molti; perocchè ad essa dobbiam ricorrere solo colà, dove sta propriamente il nodo del dubbio.

E noi vedemmo cadere il dubbio non sempre allo stesso segno: ma quando sull'illiceità intrinseca dell' azione, quando sopra una cagione esteriore: la qual suol essere una delle due, o la *materialità* dell'azione, o la *positività* della legge. Ancora, quanto alla legge positiva, può esser dubbia or la sua esistenza, or la notizia nostra, ora il fatto, condizione dell' applicazion della legge, ora la notizia nostra del fatto. Tutte queste distinzioni, e l'altre che a queste succedono, costituiscono altrettante questioni, altrettanti nodi, a sciorre i quali abbiam date le regole precedenti.

Ma se l'uom non discerne di che qualità dubbio egli sia, e che regola gli si convenga applicare per dileguarlo, forz' è che ricorra all' autorità.

E l' autorità consultata ha due modi di far risposta. Perocchè o scioglie il dubbio direttamente, se può; o, se non può farlo direttamente, gli applica que' principi riflessi che abbiamo esposti, e così lo snoda.

Ove noi dubitiamo, a ragion d' esempio, se la legge per sè esista, a questo solo basta che ci risponda nell' uno o nell' altro de' detti due modi l' autorità che noi in-

terroghiamo. Non è necessario di più; conciossiachè il rimanente ci è per sè chiaro; con questo solo lume, la ragion nostra medesima procede innanzi, e si caccia il dubbio.

Non fa dunque uopo chieder sempre all' autorità la risposta definitiva alla quistione: « Debbo io fare o non fare quest' azione »? ma basta solo che la s' interroghi, come dicevo, in que' punti, dove nella serie de' miei pensieri si giace il dubbio, e l'incertezza che mi molesta. Se farò di più, l'autorità mi gioverà di conferma, o pure non sarà tanto a me autorità, quanto un libero magisterio, che conduce il mio pensiero medesimo senza imporre una cieca ubbidienza alla volontà, che non ne abbisogna. Il che mirabilmente restringe i confini del *necessario* uso dell' autorità mera, a cui tutto ridur volevasi per alcuni, rendendo così l' uomo intelligente quasi un automa, e privandolo del molto merito che a lui ne viene dal pronto ubbidire, nè meticoloso nè vacillante, al lume di natura e di grazia che Iddio gli dona.

§ 5.

Obbiezioni di quelli che voglion decidersi i casi tutti della morale colla sola autorità de' moralisti moderni.

Noi dunque diciamo esser l'autorità de' moralisti utile sempre, e le loro opinioni più o meno rispettabili; ma diciamo insieme, che non può estinguersi negli uomini la *ragione*; e che non si dee fare obbligazion rigorosa a nessuno di prendere a guida niente meno che « tutte le opinioni de' Teologi più adoperati e più celebrati in un dato tempo, e solo queste »; di maniera che, se non acconsente, altri gli possa affigger senza riguardo l'obbrobriosa nota di nom baldanzoso e superbo, per credersi lecito od anche debito il fare buon uso del proprio ragionamento; nè crediam che stia bene il gridare al *crimen lesae*, come fa il Segneri, perchè v' ha chi vuol mettere a rigorosa disamina non poche opinioni de' moralisti, quasichè con ciò il reo volesse giudicar de' suoi giudici; non avendoci veramente nel fatto nostro nè rei nè giudici, ma sol degli uomini fallibili d' ogni parte, che la discorrono fra di loro (1).

(1) L' obbligo di non rigettare nessuna delle opinioni così dette probabili, cioè sostenute da qualche numero di moralisti, anche piccolo, fu intimato per modo sì risoluto, da dichiarare che « il rifiutare l' assoluzione a un penitente che agisce secondo un' opinione probabile, è un peccato di sua natura mortale ». Così il P. Bauny con gran rigore tutto a favor del lassismo; il qual padre poi cita Suarez, Vasquez e Sanchez. Veramente una decisione così assoluta, parmi assai strana in bocca di un probabilista.

Perocchè penso, o credo di non isbagliare, che molte autorità rispettabili disapprovino quella sentenza. Ora avendovi tali autorità di moralisti che opinano diversamente, riman probabile anche l' opinione che « il confessore non pecchi se nega l' assoluzione a un penitente il qual segua una sentenza sostenuta bensì da alcuni moralisti in corso, ma tenuta falsa o dannosa dall' intima convinzione del confessore stesso ». E se questa seconda opinione, che il confessore non pecchi, è probabile quanto la prima; or si vorrà egli accusare di peccato mortale quel confessore che la seguita? La prima sentenza adunque è contradditoria nella bocca de' probabilisti, o distrugge sè stessa.

Io definii per *opinioni probabili* (secondo la mente degli autori che confutiamo) quelle che sono sostenute « da qualche numero di moralisti ed ancor piccolo ». Ma si spinge ancor a maggior eccesso il rispetto verso de' moralisti recenti, e se ne fece un obbligo di coscienza; perocchè fu messa in campo e sostenuta, e, notisi, da non pochi, la sentenza, « che un solo autor grave basta a rendere un' opinione probabile ». Sostenitori di questa opinione il Fagnano cita, e Gregorio di Valenza (I. II, dis. II, q. XII, tract. 4, q. 4), ed Emmanuel Sà (Summ. in V. Dubium n. 1), e Sanchez (Decal. tom. I, L. I, c. 9, n. 6), Filliuccio (Tom. II, tract. XXI, c. 4, n. 134), ed altri presso Diana (Resol. Moral. part. IV, tract. IV, Miscell. resol. XXX). Sanchez poi dice: « Voi forse dubiterete, se l'autorità d'un sol dottore buono e « dotto renda un'opinione probabile. A cui io rispondo di sì. Ed è ciò che assicurano Angelo, « Silvio, Navarro, Emmanuel Sà, ec. Ed ecco come si prova. Un' opinione probabile è quella « che ha un fondamento considerevole. Ora l'autorità d'un uomo dotto e pio non è di piccola,

Parmi adunque che ci abbia qui abuso di un principio buono.

Il principio buono è, che l'uomo dee diffidare di sè stesso; è un principio di logica ad un tempo, e di religiosa umiltà. Ma questo sentimento così prezioso e così sublime venne prendendo poi delle forme materiali, e trovò delle espressioni che divennero, per così dire, convenzionali: una delle quali si fu appunto, che l'uomo dovesse credere, per esser umile, di non saper niente; e tener per certissimo (o almeno dirlo) che gli altri e in ogni cosa, ne sappiano più di lui. Queste maniere d'esprimersi, che divennero, come dicevo, veri modi di convenzione, si cangiarono in massime, e fu predicato alla lettera il nuovo precetto dell'umiltà a tali espressioni ridotto. D'allora in poi ciascun si credette in diritto, senza ledere l'umiltà, di chiamare tutti superbi, e tutti temerari coloro, i quali adoperando il lume che in lor risplende non sotterrando il ricevuto talento, s'opponessero a delle opinioni ricevute da' Teologi del nuovo tempo; col quale argomento *ad verecundiam*, que' buoni uomini che il mettean fuori, davansi a credere d'avere vinta, prima ancora che combattuta, la propria causa.

Ma contro a questo estremo, a cui si spinse il lodevole sentimento di abbassar sè medesimi, e, diciam pure, contro a questa falsificazione della veracissima e santissima umiltà, noi vogliamo ancor un poco parlare; vogliamo cioè rispondere all'obbiezione che « sia temerità il far entrare nella decisione de' casi morali, oltre l'opinion de' Teologi, anco la ragion propria »; conciossiachè se non fosse reciso questo pregiudizio contro di noi, la dottrina fin qui insegnata, per vera che fosse, nè potrebb' essere bene accolta, nè recherebbe all'anime quel vantaggio che se ne spera.

Dico adunque, che l'uom che vegga mediante il lume di sua ragione una verità qualsivoglia, egli è obbligato di riconoscerla. Ora può l'uomo vedere co' lumi di ragione in due modi la verità, cioè, o ricevendone la cognizione dall'autorità altrui, o concependola da sè medesimo. Dunque egli dee rispettare la verità non solo se gli è comunicata dall'autorità degli altri uomini, ma ben anco se gli viene da sè trovata.

E che l'uomo a ciò far sia obbligato, si scorge considerando che la verità esige sempre di essere venerata, ubbidita, tenuta dinanzi a lume de' proprî passi da chicchessia. Si dirà dunque temerità il farlo, quando questa verità dall'uomo si vegga immediatamente, quasichè ciò fosse un credere a sè medesimo? quale assurdo! Egli è falso, che l'uomo creda a sè stesso quando aderisce alla verità che gli splende innanzi; è falso che l'uomo sia quegli che, di sua voglia, producesi l'opinion vera. Anzi ogni qualvolta l'uomo aderisce al lume di sua ragione, egli segue allora un principio al tutto diverso da sè: non ha per maestro un altro uomo, egli è vero; ma in quella vece ha per maestra la verità, che è Dio stesso, quegli che finalmente è l'*unus magister vester*. E onde mai tanto attaccamento a quelli che Cristo chiama *praecepta et mandata hominum*?

No, non havvi ombra di temerità e di superbia nel sottomettersi che l'uomo fa più tosto alla verità stessa e al Verbo di Dio, che agli uomini: non havvi ombra di temerità a posporre l'autorità minore, avendosi la maggiore. Rappresentasi qui più tosto agli occhi miei l'orgoglio secreto dell'uman genere, che vestito di umili spoglie e mendaci, per sostituire ciò che è umano a ciò che è divino, vien pretendendo del tutto gratuitamente, « che ogni regola di morale debba ridursi alle opinioni di que' moralisti che pur essi fur uomini », spegnendo così quella luce, dalla qual sola, se disseru

« ma più tosto di grande considerazione » (Sum. L. I, C. IX). Dunquo ec. Ora questa dottrina è fin ributtante, quando la si voglia cacciare sì fattamente da ridurre tutte le decisioni de' casi alle sole *opinioni* de' teologi, facendo di ciò un obbligo di coscienza sotto pena di peccato mortale a' confessori. All'incontro ella ha tuttavia un lato vero, ove si moderi l'autorità, e la si consocii colla ragiono, di cui ogni uomo, per divino dono, è fornito: e noi da questo lato vero la guarderemo più sotto.

qualche cosa di buon que' dottori, tutto lo mutuarono, e se dissero qualche cosa d'erroneo, possono essere redarguiti.

Voi supponete, mi si dirà, che l'uom vegga il vero direttamente. E sia che alcuna fiata il vegga: ma come può egli assicurarsi di ben vederlo? come sapere che non lo ingannano le passioni? non è egli più semplice sommettersi all'altrui giudizio? non è più sicuro lasciar che gli altri giudichino in causa nostra?

Risponderò pienamente a questa difficoltà nell'apparenza gravissima, di niuna forza in realtà.

Ma prima io vo' confirmare co' detti de' valent' uomini il diritto e il dovere di non chiudere le imposte in faccia a quel lume che Dio medesimo mette e vibra dentro di noi per la finestra, per così dire, della ragione.

Il pio autore dell' Imitazione non è sospetto di favorire l'orgogliosa temerità; e pur ci fa sentire queste sentenze:

« La dottrina di Cristo avanza tutte le dottrine de' Santi; e chi avesse lo spirito, « troverebbevi la manna nascosta » (1). Egli ci manda al fonte direttamente; nè per questo disprezza l'autorità de' santi, ma dice solo, che più trovasi in quella di Cristo: avrebbe forse temuto di dir lo stesso parlando di tanti moralisti che non son santi, o non sono almeno santificati?

« Felice colui, ancora egli dice, felice colui, cui per sè la verità ammaestra, « non per via di figure e di voci che passano, ma così com' ella è in sè medesi« ma » (2)! Dove di nuovo il sant' uomo sollevasi altamente più su di tutte le autorità umane, e ne invita ad udire la verità che da sè medesima l' uomo ammaestra. Prosegue ancora:

« Quegli a cui parla il Verbo, si spaccia da molte *opinioni*. — Nessuno intende « senza di lui, o giudica rettamente. — Oh verità Dio! fammi una cosa teco in per« petuo amore! Mi noia spesso il leggere e l' udir molte cose: è in te tutto ciò che « io voglio e desidero. Tacciano tutti i dottori, ammutoliscano tutte le creature nel « tuo cospetto: a me parla tu solo » (3). Son queste le voci del temerario? è questo lo stile della presunzione? Oh temerità santissima! oh presunzione desiderabile!

Veggiamo la stessa dottrina ridotta in pratica dagli uomini più celebri della Chiesa.

Dopo aver parlato s. Agostino dell' infallibilità delle Scritture canoniche, viene sponendo in una lettera a s. Girolamo qual grado di riverenza egli dava agli altri scrittori, e dice: « Io leggo gli altri, per quantunque di santità e di dottrina s' avessero, per modo tale, che non istimo già esser vera alcuna cosa perchè quelli l' ab« biano così sentita; ma perchè quelli riuscirono a persuaderla a me, o sia coll' au« torità degli autori canonici, o sia per una sufficiente ragione che dal vero non si « discosti » (4). Ora starebbe egli bene, o sarebbe ragionevole e modesta cosa, che

(1) L. I, c. I.
(2) L. I. c. III.
(3) Ivi.
(4) *Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate, doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi senserunt; sed quia mihi vel per ipsos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt.* Ep. XIX. Qui però si noti che la parola *probabili* non ha il senso in che pigliasi comunemente da' probabilisti. Noi parleremo altrove della equivocazione che involge questo vocabolo, e di cui fu molto abusato a intricar sempre più la questione. Per altro odasi su questo argomento così importante un altro brano di quell' Agostino, nel quale se era sommo il sapere, questo tuttavia era sempre vinto dalla stessa umiltà. *Neque enim*, così egli insegna, *quorumlibet disputationes, quamvis catholicorum et laudatorum hominum, velut Scripturas canonicas habere debemus, ut nobis non liceat salva honorificentia, quae illis debetur hominibus, aliquid in eorum scriptis improbare atque respuere: si forte invenerimus quod aliter senserint, quam veritas habet, divino adjutorio vel ab aliis intellecta, vel a nobis. Talis ego sum in scriptis aliorum, tales volo esse intellectores meorum.* Ep. III, ad Fortunatianum.

alcun moralista rimbeccasse di questa sua regola s. Agostino, dicendogli per avventura : « Voi dunque, Padre mio santo, volete credere a voi medesimo? Bella cosa farsi giudice de' propri giudici! Egli si conviene a voi di starvi al detto pur de' periti, e non al vostro medesimo. Che temerità fidarsi più di sè stesso, che di quelli che sono tanto più intendenti di voi? » Ma io non so davvero, anzi lo so benissimo da che parte stia qui non pur la ragione, ma la modestia e l' umiltà, e veggo mostrarsi con ciò chiaramente, che non sempre quelli che altrui predicano un' umiltà a loro modo, sono i più umili verso gli altri.

Quanto a s. Agostino, se non era superbo a seguitar quelle regole, molto meno era tale quando dava altrui licenza di seguitarle anco co' suoi propri scritti. E sì nella norma ch' egli tenea in far giudizio degli altri scrittori non ispirati, sì pure nel dichiarare che la stessa bramava fosse tenuta dagli altri verso di lui, mostravasi egualmente giusto, prudente egualmente, e sopra tutto amante del solo vero : ed a me dolce cosa riesce il poter ripetere anche a mio uopo, queste sue belle parole :

« Io non vorrei che alcuno abbracciasse tutte le mie sentenze per forma, che « me seguitasse; se non in quelle cose nelle quali egli avesse ben conosciuto che io « non erro. Conciossiachè per questo appunto ora io sto facendo de' libri, ne' quali « tolsi a ritrattare i miei opuscoli, acciocchè apparisca che nè pur io ho seguitato in « tutto me stesso. » (1).

S. Gregorio di Nazianzo non impone nè pur egli il giogo dell' autorità probabile e fallibile degli uomini, nè esclude l'uso della propria ragione; anzi ce ne annunzia il *dovere*; e dice che noi saremo giudicati sull'uso buono o reo che avrem fatto di quella.

« Dirai : a molti è sembrato diversamente. Che ne importa a me, che più apprez- « zo la verità? Perocchè questa mi condannerà, o mi assolverà » (2). Ecco come qui suppone il santo padre, che possa esser verità il contrario di quello che insegnano molti, e che possa tuttavia risplendere questa verità nelle nostre menti per modo, da esser noi secondo essa giudicati (3).

Collo stesso buon senso, colla stessa equità, colla stessa altezza di vedute favella s. Giovanni Crisostomo. Questi non ci stringe duramente a dover levar di berretta alle opinioni tutte che vagamente probabili son chiamate; ma in quella vece ci dà la seguente regola sapientissima :

« Adunque non vogliamo aver le *opinioni* di molti, ma investighiamo le cose

(1) *Neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur; nisi in iis in quibus me non errare perspexerit. Nam propterea nunc facio libros, in quibus opuscula mea nunc retractanda suscepi, ut nec me ipsum in omnibus me secutum fuisse demonstrarem.* L. De dono persev. XXI.

(2) Orat. XXVII.

(3) Si noti tuttavia sempre, che ciò non dee detrar punto alla stima che si dee fare degli altri. Quand' anco noi vedessimo un vero che molti non videro, non seguiterebbe da ciò, che noi fossimo più di essi (e il potremmo tuttavia essere, senza che ciò ci sia cagione di vanità, essendo dono di Dio le doti e qualità di natura, e non merito nostro) : conciossiachè talora quei che è da meno, vede ciò che non vide quegli che sa di più; e un fanciullo può benissimo notare l' error di un filosofo. Ma odasi con quanta saviezza anche intorno a questo ragioni di nuovo l' umilissimo s. Agostino : « Non è che impossibil sia, che in una questione oscurissima, uno o « pochi la sentano più veramente che i molti; ma pure non si dee portar sentenza a favor di « uno o di pochi, contro innumerabili uomini della stessa religione e unità, e forniti di grande « ingegno e di dottrina copiosa, se non dopo aver trattata la cosa di tutta forza, e vedutone ben « dentro il fondo » (L. III, De Bapt. contr. Donat. c. IV, n. 6). Dove il grand' uomo viene a dire, 1.° che può l' uno veder quel vero che molti e grandi non vedono; 2.° che può veggendolo, a questi opporsi; 3.° ma che nol dee fare se non molto considerato, e dopo aver bene studiato e maturato ogni cosa. Ora se a questa moderazione e saviezza si sta contenti, le cose van bene : ma come mai uomini tanto minori del gran dottore, ma più di lui saputi e più franchi nel pronunciare, possono intendere tanta moderazione e tanta sapienza? non ci ha per tali di bene, altro che l' eccesso, dove fermarsi!

« stesse, cioè l'effettiva verità. E in qual maniera potrà scusarsi da assurdo, se trattasi di danari, non credere altrui, ma numerarli, e tirarne ben le ragioni; e se « trattasi di cose più ampie, contentarsi di seguire semplicemente l'altrui sentenza? « massime, che pur abbiamo per trutina esattissima, per gnomone e regola l'asserzio« ne delle leggi divine. E però io scongiuro e prego tutti voi, che mettiate da parte, « checchè ne sembri a questo ed a quello e che dalle Scritture veniate tutte queste « cose perscrutando » (1).

E tanto è lungi che l'antichità cristiana e i maestri più insigni della Chiesa, abbiano mai avuto l'indiscrezione di *obbligar* gli uomini, lasciato interamente il ragionar proprio, a lasciarsi guidare ciecamente ed esclusivamente dalle autorità probabili de' moralisti (nome indeterminato che nulla di preciso significa), che anzi fu comune sentenza de' migliori secoli che l'uomo, massime per ciò che spetta a' naturali precetti, ha in sè un lume chiaro, se vuol vederlo, e non volendolo, *pecca*: tanto poi l'uomo più di lume anco soprannaturale acquista da Dio, quanto da lui più ne chiede.

S. Cipriano dice: « Nè la tua legge scritta discorda in qualche cosa dalla natu« rale, ma la riprovazione del male, e la elezion del bene è divinamente infitta nell'a« nima ragionevole, di maniera che niuno può in ciò con ragion fare scusa, perocchè « non manca a veruno ad ottener tali cose o scienza o potenza: conciossiachè sappiam « bene quel che far ci convenga, e fare il possiamo » (2).

E s. Tommaso, lungi dal restringere i fonti de' nostri lumi alla povera regola delle probabili autorità de' moderni, dice anzi, che ognuno di retto cuore può aver, domandandolo, sufficiente lume da conoscere il vero.

« Ogni uomo che non degenera ama la verità, e desidera di conoscerla sopra « ogni cosa; ed essa, ove alcun la brami di vero cuore, e nella semplicità del suo cuo« re la cerchi, gli manifesta sè stessa: ed è verace Iddio che'l promise, e la dà a quan« ti l'amano, come è scritto: » Preoccupa quelli che lei desiderano, a tale che lor si « mostra la prima » (3); e: « Figliuolo (4) che brami sapienza, accostati ad essa, e « il Signore la ti darà » (5).

Non dunque un evangelico zelo, ma una pedanteria da collegio si è quella che vuol sommettere il genere umano al pedagogo dell'autorità probabile de' moralisti: perocchè alla fin fine, eziandio che si tratti l'uom da fanciullo, quegli non istarà a bacchetta; e appello a' profondi conoscitori delle umane cose, e a quelli che sanno gli avvenimenti più lontani rivocare alle cause meno osservate, se quella immensa baldanza, in cui l'umano ingegno fino dalla metà dello scorso secolo si sfrenò con tanto danno della pietà, non sia stata in gran parte effetto naturalissimo del giogo indebito che, soprattutto nel secolo precedente (XVII), gli si volle imporre, sopponendolo di

(1) Hom. XIII. in Ep. II. ad Corinth.

(2) Serm. de Bapt.

(3) Sap. VI.

(4) Eccli. I.

(5) Opusc. LXXIII, de Usuris. — Non sarà inutile recare qui anche un luogo di Enrico di Gand (sec. XIII) intorno a' doveri di chi scrive di materie morali. Il qual luogo non solo sarà un'autorità di più a conferma dell'uso moderato e prudente che si *dee* fare della propria ragione, come noi sosteniamo; ma gioverà di più a dichiarare qual sentimento di moral dovere ci abbia mossi ad esprimere in questo Trattato con piena ingenuità e franchezza (cosa d'altra parte a noi resa necessaria dall'indole nostra e dalle consuetudini) quanto ci parve al vero conforme. Così adunque dice il Dottore Gandese: « Se un Dottore non dilucida la verità come la conosce, là dove ella sia a « dire opportuna, cioè dove conosca il Dottore che sia utile e vantaggiosa agli uditori; ma in « quella vece va spaziando per lungherie, e non propone quello che egli sente, ma le cose AL« TRUI; egli, com' io credo (sia che timore, od odio il conduca a celare la verità), MORTAL« MENTE PECCA non solo contro la verità, ma ben anco contro l'ufficio di dottore. — E ciò spe« cialmente nelle questioni difficili, nelle quali vi ha pericolo; sulle quali coll'argomentar pro e « contra, apre quasi il pozzo dell'abisso, e non ispiegando la verità, egli nol chiude. » (Quodl. X, q. XVI.

tutto arbitrio alla faraggine di que' maestri, che non essendo infallibili, nè tutti grandi, se non a forza di dirli tali, non aveano esclusivo diritto, nè di comandare altrui, nè di far giuridiche e molte volte nè pur autorevoli decisioni. La ragione spregiata troppo, ed al tutto messa da parte, si vendicò; e dall'umiliazione ed avvilimento in cui la si aveva gittata, sorse di cotant'impeto, che andò a cozzare nell'altro estremo. Forse non tutti vedran questo vero; ma quei che lo veggono, ne avran, veggendolo, un documento assai salutare.

Or via, si venga alla grande opposizione che si minaccia: Se l'uomo giudica in propria causa, sarà guidato dalle passioni. « Un uomo dotto, dice il Segneri, « ne' casi, ove sia da dire per una parte e per l'altra, è facilissimo a trovare ragioni « da persuadersi, che il vero sia più da quella, dove egli si sente più rapire dall'in- « clinazione: *unusquisque faciliter credit quod appetit*, dice s. Tommaso » (1). Or non sembra, che questa obbiezione sia tutta a favore non della *benigna* sentenza, ma della *rigida?* come tal zelo in bocca di chi teme che vengano imposti all'uomo soverchi pesi?

Ben convien riflettere, che la materia di cui parliamo è materia morale, cioè tutta di coscienza, che passa tutta fra l'uomo e Dio. Dunque basterà egli che l'uom si persuada che un contratto non sia usurario, perchè lo imprenda, eziandio che l'amor cieco del lucro, e non la luce del vero, sia quello che gliel persuada? diremo noi cotal cosa?

Direm tutto l'opposto; diremo che autorità non han le passioni di convincere l'intelletto, ma forza sol di acciecarlo: diremo, che alla sola verità spetta di gnidar l'uomo; e che l'uomo che giudica per passione, sarà punito, eziandio che nol si sappia, nè avverta d'essere così acciecato: direm, come abbiamo detto le tante volte, che il primo di tutti i doveri della morale è per noi un retto giudizio: diremo finalmente, che questo retto giudizio è *possibile* all'uomo; e che se per passione colpevole s'inganna in istringerlo, non è scusato. Basta dunque che sia ben fermo,

1.° Che in ciascun uomo risplende di molte e molte cose la verità;

2.° Ch'egli non è tenuto a rinunziare a questo lume che in lui risplende, anzi *è tenuto* a seguirlo con fedeltà, con prontezza, con gran coraggio.

« Fatta sera, dicea Cristo a' Farisei ed a' Sadducei, voi dite: Sarà sereno, per- « chè il cielo è rosso; e dite al mattino: Il giorno sarà tempesta, perchè rosseggia « il cielo di brutto aspetto. Sapete giudicar dunque la faccia del cielo: e i segni dei « tempi pur non potete conoscere » (2)?

Dove sentesi, Cristo annunziar queste cose:

1.° Che gli Ebrei potevano col lume medesimo della ragione, col quale giudicavano de' fatti della natura, conoscere altresì molte cose del divin regno;

2.° Che eran tenuti ad udir la voce della loro ragion naturale, e non facendolo, sebben col pretesto d'attenersi alle tradizioni de' lor dottori, peccavano, rendendosi, come la chiama, generazion *mala et adultera* (3).

Ma più chiaro ancora il divino Maestro rende il precetto d'usar la propria ragione nelle cose della salute, e d'usarla bene, ciò non essendo impossibile, (che se fosse, cesserebbe d'esser peccato), là dove egli dice: « Quando voi vedete sorgere un nu- « volo dall'occaso, dite tantosto: Vien pioggia: e viene di fatto; e quando soffiare « il vento di mezzodì: Sarà caldo: e si fa. Ipocriti! voi ben sapete della faccia del « cielo e della terra far prova: or che non fate altresì prova di questo tempo »? Volendo dire, che considerandone i segni, troverebbero essere il tempo della salute. E conchiude: « Or che da voi stessi non giudicate quello che è giusto »? *Quid autem*

(1) Lett. II, § VI, n. 17.
(2) Matt. XVI.
(3) ivi.

et a vobis ipsis non judicatis quod justum est (1)? Potean dunque, lo dice Cristo, e doveano col lume della propria ragione (*a vobis ipsis*) giudicare quel ch'era giusto; e perchè nol facevano, peccavano gravemente. E soggiunge che convenia loro appunto liberarsi da quella *passione*, che conduceva il loro giudizio in errore e loro medesimi in precipizio, somigliandola a un avversario che mena al giudice il reo: « Quando tu vai coll'avversario tuo al principe, fa ogni cosa in sulla via per ispac- « ciarti da lui, acciocchè non ti tragga egli al giudice per avventura; e il giudice non « ti dia all'esattore, e l'esattore ti metta in carcere. Ora ti dico, non ne uscirai, se « non avrai reso fin l'ultimo quattrino che tu dovevi » (2).

Non dispensa dunque Cristo gli uomini dall'usare di loro ragione e di loro buon giudizio; ma ne fa loro un vero precetto; fa precetto di sciorsi da quegli affetti che pervertono e la ragione e il giudizio; e lo stesso precetto di condur retti i giudizi, è bene spesso annunziato agli uomini, ragionevoli come sono, nelle antiche Scritture. Così Zaccaria: « Queste cose intima il Signor degli eserciti, dicendo: Giudicate un « giudizio vero, e fate, ciascuno col suo fratello, misericordia ed atti pietosi » (3). Or potrà dirsi al Signore: Voi avete comandato l'impossibile? ovvero: Come volete, o Signore, che l'uom si fidi nel proprio giudizio, così soggetto com'egli è al fumo delle passioni? Perocchè ove queste passioni non si tolgan dall'uomo, niente vantaggerebbero l'altre regole, nè le opinioni di tutti insieme presi i moralisti più riputati.

E poi, non è che si cerchi qui qual sia la difficoltà del seguir la ragione; ma solo se ve n'abbia precetto in que' casi, ne' quali la verità pure alla ragion si presenta.

« Ma come discerneremo noi stessi quand'è la verità che ci parla, e quando non è? »

La risposta solita, il consueto sofisma. Quando anco nol distinguessimo noi, e che perciò? nol saprà Iddio distinguere, che ci dee pur giudicare?

« Ma se noi non distinguiamo la verità che ci parla, dalla passione che pur ci parla, come potremo esser noi obbligati a dare a quella orecchio, e chiuderlo a questa? »

Or mi si dica, non è egli questo un precetto divino, intimato assai prima che i moderni moralisti apparissero nelle scuole, il dover sottomettere gli appetiti: *Sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius?* Ora Caino, che non avea scuole teologiche da consultare, non potea forse perciò distinguere l'appetito dalla ragione? e se non potea, come obbligare il misero ad un atto impossibile? L'assurdo dimostra il vero contrario: mostra che l'uomo, se vuole, può distinguere la passione ed il suo latrato, dalla ragione e dal divin suo favellare; e che la confusione del grido incondito dell'una e del soave canto dell'altra non vien nell'uomo che dalla colpa che sì l'acceca. Tolga egli dunque da sè la colpa, e n'ha i mezzi; e con essa torrassi il panno o la cateratta che gli offusca gli occhi, e vedrà chiaro chiarissimo il bel sereno del ciel lucente.

Anzi non pur le *passioni* dee l'uom torsi via; ma deve ancora difendersi contro delle *opinioni*, che il vorrebbero privar del vero. E sieno pure queste autorevoli quanto si voglia: se l'uomo può accorgersi da sè stesso che l'ingannano, e che congiurano colle sue stesse passioni a rovina del vero; egli dee lasciarle da parte, e seguir la luce che gli è accordata: altrimenti non avrà scusa.

Chi poteano essere più autorevoli fra gli Ebrei, di quelli che vi aveano ufficio ed abito di dottori? E pure Cristo disse di loro, ch'erano ciechi, e che conducevano

(1) Luc. XII, 54-58.

(2) Luc. XII, 58-59. E così in s. Giovanni VII, 24: *Nolite judicare secundum faciem*: ecco quel che è proibito: *sed* JUSTUM JUDICIUM JUDICATE: ecco quello ch'è comandato.

(3) Zaccar. VII,

sè stessi e gli altri ancor nella fossa: *caecus si caeco ducatum praestet, ambo in foveam cadunt* (1). È adunque a ognuno imposto da Cristo, che col proprio lume ben guardi per non lasciarsi condurre da' ciechi; perocchè l'esser questi autorevoli nol salverà sicchè con essi non precipiti nell'abisso. Vuol Cristo da' suoi discepoli che tengano gli occhi aperti, che non camminino nelle tenebre, che vigilino e non s'abbandonino al sonno: non pur dee vedere colui che conduce, ma ancor chi è condotto: perocchè nel regno di Cristo non vi son tenebre, ma tutto è luce. Lungi dunque dal persuaderci di potere noi seguitare a piacer nostro le sentenze tutte de' moralisti che vengono celebrati; dobbiamo anzi scegliere le migliori con diligenza e studio il maggiore che per noi mai si possa, per non incappare in quelle che S. Bonaventura dichiara « essere più pericolose delle aperte trasgressioni; perocchè quando « l'uomo sa di fallire, correggesi facilmente; ma dove nol sa, ed anzi persuade sè « stesso che gli sia lecito il far quello che fa, nè pur si converte veracemente alla « morte, lusingato dalla falsa speranza che per avventura ella era cosa permessa, « o che era piccol peccato, così appoggiandosi ad una canna fragile e già spez- « zata » (2).

ARTICOLO II.

Soluzione della questione.

§ 1.

Ordine de' fonti onde giova trarre la decisione de' casi morali, e formare la coscienza.

Dalle quali cose tutte viene questa conseguenza, che essendo principal dovere dell'uomo l'amare la verità morale ed il cercarla, *ut intelligat*, secondo la frase scritturale, *universa quae facit* (3), egli non dee trascurare nessun di que' mezzi, coi quali può ottenerne la cognizione, a direzione della sua vita.

L'ordine poi naturale di questi mezzi, o fonti onde può l'uom decidere i casi dubbî di sua coscienza, è il seguente:

1.° Vien prima la ragione col natural suo lume, il quale scorge l'uomo non poco innanzi, cioè fino a conoscere i primi principî della morale, e le prossime conseguenze: delle remote poi ne mostra a chi più, e a chi meno (4).

2.° Vien seconda la ragione stessa aiutata dal lume della rivelazione e delle de-

(1) Matth. XV.

(2) — *maxime cum tales opiniones quandoque periculosiores sunt quam apertae transgressiones: quia ubi scit homo se delinquere, facile corrigitur; ubi tamen nescit se peccare, et insuper credit sibi licere, inde nec in morte pure convertitur propter falsam spem, quod forte licuerit, vel minus in eo peccaverit, baculo arundineo et confracto innixus.* S. Bonav. Opusc. de process. V. 3.

(3) Deut. XXIX, 9.

(4) S. Antonino distingue acconciamente fra i precetti *positivi* che attigniamo dall'autorità e i *naturali* che conosciamo colla ragione, scrivendo: *Dicit autem Ulricus, quod cum aliquis dubitat de aliquo facto vel fiendo, utrum sit licitum vel illicitum, et consulit* PERITOS (ecco i periti del Segneri, che non bastano a s. Antonino, come si vede da quel che segue), *et facit quod in se est ad inveniendam veritatem: si sibi consulatur contrarium veritati, quod ille sequitur, satis excusatur: quia potest dici in eo ignorantia invincibilis, ut in dubio schismate, cui debeat adhaerere, in bello dubioso quo ad subditos, et hujusmodi* (sono queste conseguenze rimote del diritto naturale, e dipendenti da fatti positivi). *In his autem quae sunt de jure naturali, vel divino, quantumcumque consuleretur sibi ignoranti a* PERITISSIMIS *contrarium veritati, non excusaretur a peccato illud agendo, quia in hujusmodi non potest habere locum ignorantia invincibilis quo ad habentes usum rationis.* P. II, tit. V, c. IX, § 2.

cisioni infallibili della Chiesa. E questo aiuto non solo aggiunge alla ragione fermezza e all'uom viva persuasione del vero; ma ancora il conoscimento di più conseguenze rimote che non vedea prima, provenienti da' principi della natural legge : e sopra ciò, molti precetti positivi.

3.° Vien terza ancora la ragione aiutata dal lume interiore della grazia, che pure gli fa intender meglio quelle cose che già vedea, e il mette in sulla via a trovarne dell' altre (1).

4.° Vien quarta finalmente la ragione soccorsa, oltre agli aiuti menzionati al n.° 2.° e 3.°, anco dall' *autorità fallibile* d' altri uomini, autorità che ha diversi gradi, e che perciò or è grandissima, or piccolissima.

Egli è manifesto, che quest' ultimo sovvenimento, sebbene utile, è sussidiario agli altri precedenti; e che in quelle questioni delle quali la certa soluzione si trae da' primi tre fonti, il quarto non è necessario, ma solo in quelle, nelle quali per difetto e debolezza nostra i primi tre fonti ci vengono meno.

La questione adunque, che in questo capitolo trattar vogliamo, rimane con queste osservazioni precisamente determinata.

Allorquando il lume naturale aiutato dalla rivelazione, dall'autorità della Chiesa e dalla grazia, mostra all'uomo i suoi doveri, egli dee tosto senza esitazione alcuna aderirvi; e in questo caso non è mestieri andar cercando maestri, che non potrebbero che confirmare la verità conosciuta, o pur anco confondercela nella mente; ma quando l' uomo non conosce la via da tenersi in certe circostanze, o ne dubita, come dovrà egli volgersi all' altrui autorità? e qual' autorità potrà farlo sicuro in coscienza? — Ecco la questione.

§ 2.

Continuazione. — L' autorità fallibile de' dottori non dee trarre in dubbio la decisione che l' uomo ha cavato dai primi tre fonti.

La qual questione, come si vede dall' annunziarla, si parte in due.

Perocchè l' uomo che cerca dall autorità de' dottori la regola della sua vita, o *dubita*, ovvero *ignora*.

Rispondiamo adunque da prima al quesito « come debba usare dell' autorità de' dottori colui che dubita ».

E a rispondere giova prima rimuovere una falsa opinione che è pur comune, quella che « si debba far uso dell' autorità de' dottori, affine di far nascere il dubbio, e non di risolverlo », con che l' autorità de' dottori renderebbesi a noi dannosa anzi che utile, allontanandoci, anzi che avvicinandoci, dal possesso della certezza (2). E veramente si dice: la tal opinione è tenuta da Tommaso, la sua contraria è tenu-

(1) S. Agostino pone principalmente in questo lume unito a' precedenti la sicurezza maggiore d' operar bene, scrivendo : *Magis opus est dijudicare atque dignoscere, cum se Satanas transfigurat velut Angelum lucis, ne fallendo ad aliqua perniciosa seducat. — Sed quomodo unusquisque hominum idoneus est omnes mortiferos ejus dolos evadere, nisi regat atque tueatur Deus? Et ipsa hujus rei difficultas ad hoc est utilis, ne sit spes sibi quisque, aut* HOMO ALTER, ALTERI, *sed Deus suis omnibus. Id enim nobis potius expedire prorsus piorum ambigit nemo*. Enchir. ad Laur. C. LX.

(2) S. Tommaso dice che nelle cose morali sono pericolose le tante opinioni diverse dei teologi : *in quibus* (*moralibus rebus*) *periculum est diversa sentire et* OPINARI (De Usuris, opusc. LXXIII.) E altrove dice che colui il quale *in quandam dubitationem inducitur ex* CONTRARIETATE OPINIONUM, *et sic manente tali dubitatione plures prebendas habet, periculo se committit, et sic procul dubio peccat —; aut ex* CONTRARIIS OPINIONIBUS *in nullam dubitationem adducitur, et sic non committit se discrimini* NEC PECCAT (Quodl. VIII, q. VI, a. II). Suppone adunque s. Tommaso che l'uom possa avere una ferma sentenza a malgrado le discordanti autorità de' dottori, o che così facendo l' uomo non pecchi.

ta da Bonaventura: dunque è un' opinion dubbiosa. Accordo che sia dubbiosa per chi non riconosce altro fonte da risolvere le questioni, che l' autorità fallibile de' dottori; perocchè non concordando le autorità, riman solo il dubbio. Ma poniamo che taluno senza conoscere per avventura l' opinione di Tommaso o di Bonaventura, col lume di sua ragione, soccorso dagli aiuti menzionati di sopra, si fosse risoluto la sua questione; e che di poi gli venisse conosciuto quanto questi e que' dottori ne opinarono. Forse per trovare questi dottori discordi fra loro, dovrà egli dalla persuasione di ferma certezza acquistatasi tornarsi al dubbio? Sì, sì, tosto rispondon coloro che, come già dicevamo, tutto vogliono riportarsi all' autorità de' dottori. In tal modo e non diversamente avviene, che essendo le opinioni di questi numerosissime e variatissime, col tanto scrivere l' uman genere si trovi precipitato, per saper troppo in un pelago di dubitazioni senza confini, dove perde ogni scienza ed ogni certezza. Or chi non vede che bella preparazione alla indifferenza fosse questa ed allo scetticismo moderno?

Ridotte poi le cose a sì universale e desolante incertezza, dove è scossa dagli animi ogni persuasion di certezza doveasi per forza sostituire a regola una norma *probabile*, qual' è la decision de' dottori (1), alla norma *certa*, qual' è di sua natura il lume e il senso della ragione massime supernamente infuso.

E in questo regno vacillante e instabile della fallibile autorità, attissimo com'egli è a render gli uomini senza carattere, pusillanimi, inetti all' operar franco e civile; dovea uscirne quella discordia maravigliosa, per la quale altri affermò 1.° doversi seguitare fra le opinioni la più probabile, ed altri 2.° la più sicura, cioè alla legge più favorevole, 3.° ed altri finalmente (i quali d' una parte sono i più conseguenti benchè dall' altra anch' essi si struggano colle loro mani) le opinioni tutte esser buone per quanto sieno tra lor discordi, purchè almeno da un dottor grave vengano sostenute (2).

Dico che d' una parte questi ultimi sono i più conseguenti. Perocchè se l'autorità de' dottori fra lor divisi ci dee far dubitare a tal segno, che peccheremmo di temerità col non dubitare, avendone alcun contrario; e se la stessa autorità de' dottori è pur quella sola, che ci può trarre di tanto dubbio, perchè solo criterio sicurissimo d' opinione; egli è manifesto, che i soli probabilisti son conseguenti, ed essi solo hanno piena ragione quando tutte buone dichiarano le opinioni, purchè sorrette da alcun dottor rispettabile. Conciossiachè altro non se ne può trarre che il dubbio dal principio detto della fallibile antichità; tenendoci quell' autorità di dottori necessariamente sull'aculeo del dubbio per questo appunto, che a lor solo si dà virtù di cavarcene. Ch' egli è pur manifesto, se un dottor grave basta a regolare la mia condotta, un altro dottor grave che dissente da quello dee poter far lo stesso: e in fra lor due a me non resta che il dubbio, perchè una sola debb' essere la verità: e però nel dub-

(1) Egli è sotto questo punto di vista, che a buon numero di persone parve il *probabilismo* un sistema ributtante, e ne menarono gran clamore, come fece il celebre Antonio Merenda, che nel suo trattato dell'opinione probabile (Praef. n. 14) dice *usum probabilitatum esse commentum diaboli ad enervandum vim praeceptorum*. E dalla ragion medesima procedono i lamenti di Alessandro VII e di altri sommi pontefici. *Sanctissimus D. M. Alex. VII*, dice il decreto de' 7 sett. 1665) *audivit non sine magno animi sui moerore: complures opiniones Christianae disciplinae relaxativas et animarum perniciem inferentes, partim antiquas iterum suscitari, partim noviter prodire; et summam illam luxuriantium ingeniorum licentiam in dies magis excrescere, per quam in rebus ad conscientiam pertinentibus* MODUS OPINANDI *irrepsit alienus omnino ab evangelica simplicitate, sanctorumque Patrum doctrina, et quam si pro certa regula fideles in praxi sequerentur, ingens eruptura esset Christianae vitae corruptela.*

(2) Fu portata la cosa ancora più innanzi, dichiarandosi probabile quella opinione che fosse sostenuta da un autore qualsiasi, purchè moderno. Ma questo eccesso fu condannato da Alessandro VII nella proposizione 7.ª da lui colpita col decreto de' 24 sett. 1665; *Si liber sit alicujus junioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constet rejectam esse a Sede Apostolica tanquam improbabilem.*

bio non è cagione che all' uno m' attenga meglio che all' altro, onde posso scegliere a mio grand' agio (1). Nè il dire che debbo attenermi alla più probabile è altro che un sentenziar gratuito; perocchè la più probabile non è certa, quando ha di contro uno o molti autor gravi, che è temerità dispregiare, dichiarandoli con ciò insufficienti, ed erigendo noi, che tanto meno di lor sappiamo, in giudici de' nostri giudici. Oltredichè l' opinion *più probabile* ella è impossibile a riconoscersi, atteso l'innumerabile moltitudine degli scrittori, da niuno letti tutti, nè conosciuti; e converrebbe farne un calcolo sì difficile, misurando i gradi dell' autorità di ciascuno, e così mettendosi sopra tutti, che molto meno par difficile l'andare per la via piana, e usare semplicemente di quel criterio che Dio ci ha dato.

Nè val meglio comandare di « scegliere la più sicura », perocchè il comando riesce del pari gratuito, trattandosi non di consiglio, ma di precetto.

Conciossiachè con questo direbbesi sempre che han torto marcio que' dottori, sebben gravissimi, che tennero la via favorevole alla libertà. E se questi hanno torto, dunque hanno errato; dunque non è più vero, come si supponeva, che ogni contrarietà di sentenze fra i gran dottori debba di stretta necessità farci dubbiosi; o che colla lor sola autorità debba risolversi ogni questione: quando a conoscere la più sicura non è l' autorità che mi guidi, ma la ragione.

Non v' ha dunque un filo che ci tragga del labirinto nel sistema della falsa umiltà, qual è il probabilismo che noi combattiamo. Perocchè quegli stessi che spaccian per buone tutte le contrarie opinioni de' dottor gravi, sebben coerenti in apparenza col gran principio dell' autorità, pugnano poi seco stessi e si distruggono, come dicemmo. Poichè se vi hanno pure degli autor gravi che sostengono non bastare tutte le opinioni probabili, ma or esigersi la più probabile ed ora la più sicura; vacilla dunque e riman dubbioso quello stesso principio riflesso, con cui si vogliono torre i dubbî e che dassi per certo, quel principio dico con cui si difende le opinioni tutte esser buone, purchè sieno di gravi autori. Torniamo dunque indietro così dicendo:

Se Tommaso ha una sentenza e Bonaventura un' altra, come pervennero essi a formarsi la lor sentenza? Nè l' un, nè l' altro furon dubbiosi, perchè sentenziarono; e ciascuno credette di dover trarre la sua sentenza dal lume della ragione che in lui splendette, e che egli non offuscò colle sue passioni (2). Egli è verissimo che se noi non abbiamo altro argomento che l' autorità loro, ci resta il dubbio. Ma non abbiamo noi, oltre l' autorità loro, anche tutti que' fonti ch' ebbero essi medesimi? Vediamo dunque i loro ragionamenti, più tosto che la loro nuda autorità. Chi c' impedisce che approfittandoci di tanta luce ch' essi diffusero, all' opera della loro gran mente aggiungiamo anche noi il piccolo nostro ragionamento, e montati, per così dire, sulle spalle lor gigantesche, noi, pigmei come siamo, veggiamo più lungi di loro? Se dunque da que' fonti stessi da' quali essi trassero la lor persuasione, giungiamo a formarci anche noi una persuasione ferma di certezza nell' una o nell' altra sentenza, che avremo a farne? Non forse semplicemente abbracciarla, seguirla? Ma se non ci arriviamo? Ecco il caso dove ci è forza ricorrere all' autorità de' dottori; ed è quel caso appunto che in questo capitolo vogliam risolvere (3).

(1) Ma e se alcuno, o alcuni di questi *gravi* dottori dicono che ciò non basta? Lo Scoto, a ragion d'esempio, scrive: *Multa in actibus humanis sunt dubia, utrum sint peccata mortalia etiam suppositis omnibus doctrinis doctorum et expositorum* (In f. II, Q. Prol. Sentent.). Ora anche questa opinion di dottor sì solenne dee essere pur probabile! Ma s' essa è probabile, non è egli per lo men probabile che non basti sempre a salute il seguitare ogni sentenza de' dottor gravi? Dunque rimango nel dubbio non solo fra le opinioni qual sia la vera; ma ben anco se mi sia lecito lo scegliere a mio piacere fra le opinioni dubbiose: e niuna non ce n' ha che non sia dubbiosa.

(2) L' ingannarsi incolpevolmente non è di danno all' uomo, come già dichiarammo.

(3) S. Tommaso restringe pur egli la necessità dell' autorità de' dottori a' casi in cui l' uomo non sa vedere da sè le ragioni: *Aliquis parvae scientiae*, dice, *magis certificatur de eo quod au-*

Così la questione è ristretta assai; non invocandosi l'autorità de' dottori se non in que' casi, ne' quali la ragione variamente aiutata non ci soccorre. Ma dove ella ci soccorre fino a darci una persuasione propria; non sia mai vero, che l'autorità confusa della farraggine de' dottori venga poi con tutta la sua scolastica gravità a turbarci la nostra quiete; e ad annuvolarci il nostro sereno.

§ 3.

Continuazione.

Tuttavia questo può intervenire, e può intervenire per colpa nostra, o anche senza.

Perocchè noi possiamo abbandonare quel vero che ci luce chiaro nell'animo, preferendo l'autorità di un dottore che ci va più a sangue, perchè fomenta le nostre passioni. In tal caso sottomettiamo con ipocrisia detestabile il nostro all'altrui giudizio: anzi in fatto è la ragione che sottomettiamo al talento; e Iddio ce ne darà il merito ben dovuto.

Ma talvolta ancora non è la nostra mala *passione* che ci trae dal dare fermo l'assenso a quella verità che veggiamo, e a cui lo dobbiamo; ma è una nostra *debolezza*, che ci può scusar da peccato, almen grave.

Quantunque il vero ci splenda innanzi, tuttavia il dargli assenso è operazion libera di noi, *soggetto*; e noi, soggetto, abbiamo or più forza ed or meno di far quell'atto: il qual grado di forza costituisce il *carattere* più o men deciso e grande dell'uomo. Or poi tal grado di forza (che risponde anche in parte al grado di luce chiara che manda il vero al nostro intelletto, ma non pende solo da questo) può esser sì tenue, che facilmente l'assenso al vero venga in noi a scuotersi e perturbarsi dalla *riflessione* sopravvegnente, che considera le autorità discordi dal nostro assenso. Le quali essendo assai rispettabili, non è a stupire che ci facciano dubitare di quel che prima avevamo certissimo, e che ci traggano da quello stato fermo, facendoci vacillare. Conciossiachè la riflessione più elevata, se prevale fino a diventare il principio dell'operare, rendesi personale per modo, che a quella sola si reputa il bene o il male, cioè il bene ed il male dell'opera s'attribuisce a noi riflettenti e dietro quella riflessione operanti (1).

Allora pertanto conviene che l'uomo per tornarsi di nuovo al certo, mettasi a cercarlo per mezzo di quell'autorità appunto che il fa dubitare, stogliendolo dalla ragione: e però egli prende luogo fra quelli, a cui qui vogliamo dare una norma sicura per lor contegno.

§ 4.

L'uomo che ignora, o che non può trarsi di dubbio da sè medesimo, ha egli una via sicura nell'autorità, e quale è ella cotesta via?

Una norma sicura necessaria per viver bene non manca nè può mancare nella Chiesa di Gesù Cristo, che è « colonna e firmamento di verità ».

Ma dov'ella si trova per ciaschedun fedele?

dit ab aliquo scientifico, quam de eo quod sibi secundum suam rationem videtur (S. II. II, IX, VIII, ad 2). Dice *aliquis*, dice *parvae scientiae*, non dice *omnes*.

(1) Ved. *Antropologia* L. IV, c. XI.

La Chiesa dividesi in *docente*, o *discente*. La prima è formata da' Vescovi, che sono i maestri in Israello, i quali insegnano e guidan l'anime per sè e pel mezzo de' semplici preti, che costituiscono a tal fine parrocbi e confessori.

Ora ogni cristiano eziandio che non possa ricorrere in ogni caso al Vescovo, può tuttavia scegliersi a guida un sacerdote approvato per confessore.

Questa scelta egli dee farla con maturità: dopo invocato lo Spirito santo, scelga, per quanto può e sa, l'uomo più pio, più dotto e più prudente ch'egli conosca, senza fini secondari, col solo fine d'avere una scorta la più sicura a salvare l'anima sua.

Dopo ciò dico io, ch'egli non erra mai seguitando, dove ignora e dove dubita (giacchè questo è il confine entro al quale abbiamo stretta la question presente), la sua autorità senza cercar di vantaggio.

In tal modo il confessore scioglie il *dubbio* dove egli cade, se trattasi di dubbio o supplisce all'*ignoranza* del penitente, se trattasi d'ignoranza.

Così l'uomo senz'essere dispensato dall'obbligo di ascoltare le voci della ragion propria e di ubbidire ad esse, viene soccorso dall'autorità del sacerdote con ogni sicurezza là dove n'ha bisogno, non là dove egli fingesse d'averne bisogno per una cotal falsa mostra di umiltà radicata tenacemente nel segreto impegno di non venire a dar sul capo alle sue passioni, o a' suoi vizi.

Ma niuno poi dee credere di esser da questa dottrina licenziato a ragionare e sragionar come voglia, tessendo a sè stesso delle reti di sofismi che l'involgano nell'insubordinazione e nel mal fare. Di ciò sarebbe severissimamente da Dio condannato; non è la voce santa della ragione e della grazia, che seguirebbe così facendo, ma quella dell'iniquità del suo cuore, la quale in vece di ragionare non mena che rumore che assorda e che nulla dice. E chi dubita di questo inganno, dee sol per questo ricorrer sempre al giudizio del direttore, sponendogli nettamente lo stato suo, acciocchè ne giudichi e l'ammaestri.

La ragione poi, per la qual dicevamo che sicurissima è l'autorità del confessore interpellato con rettitudine su que' doveri de' quali si dubita, o che s'ignorano, si è che noi, operando in tal guisa, non seguitiamo la *probabilità*, ma quella *certezza* che dicemmo *normale* e *morale*, cioè tale che può servire di norma alla vita ed ai costumi.

Perocchè l'*autorità*, come vedemmo, è per sè fonte di *certezza* normale, non essendo ella altro, che la comunicazione fatta a noi della certezza altrui. Io suppongo che quando il confessore mi dice « fa' questa cosa ch'è lecita », egli sia *certo* di ciò che dice. Io non cerco per ora in che modo s'abbia procacciata la sua certezza; ma io sono obbligato a credere, che il confessore non mi direbbe lecita quell'azione, s'egli per tale non la avesse. Non potendo adunque accertarmi per me medesimo, ricorro ad un uomo che abbia quella *certezza* che manca a me, ed uso di quella. Fra la certezza fattami da me stesso, e l'autorità del confessore, non v'ha dunque altra differenza, se non che nel primo caso io uso della *certezza* mia, nel secondo uso della *certezza* altrui; ma sempre ho a mia regola una *certezza*. Nè posso, nè debbo credere, che il confessore in comunicandomi la sua certezza mentisca; e se il facesse, sua sarebbe la colpa, non punto mia.

La ragione intrinseca di ciò si è questa. L'uomo niente ha trasandato da parte sua affine di trovare la verità; egli ha dato ascolto al lume interiore di sua ragione naturale e di grazia; dove questo non gli mostra chiaro il passo, è ricorso alla Chiesa e n'ha scelto un ministro ch'egli credette per sè il migliore; sta indifferente di ciò che il ministro divino gli prescriva, e in tutto pronto a ubbidire, ha l'animo desideroso solo del bene: dunque ha fatto ciò che doveva, e gli errori dopo tutto ciò non nuocono punto all'anima sua, giacchè, se anco ci cadono, non sono che materiali. Dove avverasi quello che dice l'Angelico, che « il *vero* dell'intelletto pratico pigliasi

« secondo la conformità (di esso intelletto) all'appetito retto » (1), non secondo la conformità dell'intelletto alla cosa. E in fatti dall'uom cercavasi il ben morale, e il ben morale egli veramente trovò; e però trovò il *vero*, se non sempre dell'intelletto speculativo, certo del pratico.

§ 5.

Obiezione risoluta.

Nè può opporsi, che attenendosi all'autorità fallibile del confessore, l'uomo si porrebbe alcuna volta nel rischio di far qualche cosa mala intrinsecamente.

Perocchè o in noi, come osservammo già prima, havvi qualche *dubbio*, o v'ha sol l'*ignoranza*.

Avendovi il dubbio circa la legge naturale, e però il pericolo di fare cosa intrinsecamente cattiva, non può essere a niuno ignoto, che conviensi da un tal pericolo star lontano: chè lo stesso natural lume fa scorgere questo vero fino a' più idioti (2). E però in questo caso non fa bisogno l'autorità che gliel dica. Ma in tutti gli altri casi, l'autorità legittima, lo ripeto, non può, anco ingannandoci, produrci danno.

Che se poi v'ha solo *ignoranza*, trattandosi di quelle conseguenze rimote, che da' principî della natural legge non possiamo noi stessi dedurre, o pur trattandosi di legislazione positiva, o di fatti a cui applicarla, o pur del modo onde s'applica; è già escluso il pericolo di cui si teme; perocchè le conseguenze medesime della natural legge, se a noi s'occultano, e le sappiam solo dal detto altrui, non hanno il carattere della razionalità, ma alle leggi positive rispetto a noi interamente appareggiansi.

In tutti i quali casi la risposta del direttore è sommaria, cioè cade sulla liceità stessa delle azioni, pronunciando egli: « potete operare, o non potete ».

§ 6.

Se basti l'autorità d'un solo dottore a regola della propria vita.

E tutto ciò non tocca ancora tuttavia la questione che facevasi tempo fa, « se l'autorità d'un solo dottor grave renda una sentenza probabile ».

Perocchè noi distinguiamo fra gli *autori* di opere sulle questioni morali, ed i *confessori* o direttori di anime. Noi diciamo non essere nella chiesa di Dio assoluto bisogno di quelli ma di questi bensì.

Volendo noi dunque mostrare il modo, onde può ciascuno riuscire a salute, parlammo de' direttori o de' confessori, come di quelli che sono il mezzo certissimo d'impedire che noccia a noi o la nostra ignoranza, o la nostra dubitazione. E affermammo, che usando di questi con quella buona fede e rettitudine che si conviene, a un solo basta attenersi, non perchè sia speculativamente infallibile, ma perchè è in-

(1) S. I. II, LVII, v, ad 3.

(2) Anzi gl'idioti, chi ben gli osserva, soglion credersi obbligati di tenersi alla più sicura anche trattandosi di leggi positive. Questo è un fatto che deve essere attentamente considerato. Come si spiega egli questo fatto? Si spiega mediante il sentimento profondo e chiarissimo che ha ciascuno di « non doversi mai esporre a pericolo di frangere volontariamente la legge ». Ciò che manca negli idioti si è la distinzione esplicita e pronunciata fra la legge naturale, e la positiva, e di conseguente la distinzione fra l'infrazione materiale della legge e la formale. Mancando loro questa distinzione, generalizzano troppo quel principio di tuziorismo che detta loro il lume naturale, il qual principio, come vedremo, è buono relativamente allo stato dei loro animi. Nè fa maraviglia che gl'idioti non facciano le predette distinzioni, quando nè pure i teologi per molto tempo le usarono a sciogliere i casi della coscienza; e v'hanno ancora di quelli che se non son tuzioristi, al tuziorismo però non poco s'approssimano.

fallibile praticamente, essendo egli 1.° il legittimo ministro della natural nostra maestra la Chiesa, a' ministri della quale fu detto *qui vos audit, me audit*; 2.° e perchè fra' ministri cha si potevan scegliere, fu scelto il migliore che noi sapessimo.

Il che crediamo fuori di controversia finchè non sorga nell'animo del penitente de' gravi dubbi, non forse le decisiuoi del confessore sieoo fallaci.

Sopposti poi tali dubbi oon fantastici e vani, ma ben fondati, l'uom dee proporli al confessore medesimo; e se, avnteoe le risposte, pur gli rimane ancora ragiune beo soda da dubitare che il confessora s'ioganni, o che l' ioganni in cose di gran momento, può e talor dee ricorrere ad altri, o mutar anco di confessore: ma se più d'nno consente nel medesimo, uomini che passan per dotti e pii; egli che del contrario non è ben eerto, può e dee rimettersi al lor parere, e averlo per certo qual gliel presentano.

Che poi alla questione risguardaota la sicurezza che v'ha nel lasciarsi condurre dal confessore, non debba mescolarsi quella, « se basti l'autorità d'un solo dottor grave ad assicurarci di ooo fallire »; eccooe le ragiuni.

1.° Nei dottori che hanno scritti libri morali non havvi quella *certezza pratica* che oe' confessori, essendo questi necessarî ministri della Chiesa, e non qoelli.

2.° I confessori viventi decidono de' casi nostri occorrenti ogoi di vestiti di tutte le lor circostanze, qoandu gli scrittori parlano di casi teoretici e nulla più.

3.° Si può col coofessore ragiunare e discutare quanto bisogni; affine d'informarlo meglio di totte le circostanze aoco interne dell'animo nostro; il che non si può far co' libri.

4.° Ma soprattutto, ella è ben cosa totalmente diversa lo scegliersi oo confessore solo, qual si può credere prudentemente il migliure, attenendosi io ogni dubbiezza alle sue decisioni; e il prender per guida, coma pretendesi, tutti insieme in una volta gl' iounmerevuli autori che si spaccian per gravi, ricorrendo or all'uno or all'altro, secondo che meglio accomoda all'uopo nostro; e così seguendo ora una decisione, ora la sua contraria a piacere: il che è un burlarsi sconciamente della verità, della virtù, di Dio, e d'ogni cosa.

ARTICOLO III.

Della scienza del confessore.

§ 1.

Non basta che il confessore conosca quali sieno le opinioni probabili.

Ma la qnestione circa il pesu dell' autorità da' dottori nel formarci le persnasioni iotorno alle cose morali, cade in taglio di trattarsi più ampiamente ove ragionar ci piaccia della scienza che dee avere il confessore u il diretture dell'anime.

Poichè di questa scienza ragionandusi, egli è facile d'avvedersi che la questione « se un solo dottor grave basti a reodere un' opioione probabile » diviena inutile interamente.

Non tale certo ella sarebbe, quando fosse vero che bastasse aver mostrata una opioione *probabile*, acciocchè potesse senza più abbracciarsi. Anzi in tal caso tutta la questione appunto qua ridurrebbesi, « a saper cioè quando la opioiun sia probabile ».

Questo era quello che si sosteneva; e il P. Segneri, che nomino sempre e combatto, a ragion d'onore, come uomo assai ragguardevole ch'egli è, così appunto espone la gran questione:

« Tutto il punto adnoqoe consiste in determinare, quali si abbiano a dire dot-

« trioe *probabili*, e quali no : perchè quivi sta la verace difficoltà. Nel resto poi l'es-« sere più probabile, o l'esser manco, siccome a nessuna toglie l'essere *probabile*, « così nessuoa mai può generale la nota di larga » (1).

E chi può ripugnare, quando la parola *probabile* si definisca col padre Segneri per *approvabile* o degna dell'assenso dell'oomo savio ?

« Tanto vale nella questione presente il termine di *probabile:* vale da potersi « provare con ragione tale che meriti l'assenso dell'nomo prudente ». Sicchè, per dirlo qui di passaggio, ci si conduce in un circolo, perocchè prima si stabilisce che « l'nomo è prudente se segue un'opinione probabile », *qui probabiliter agit prudenter agit*, e poi si definisce « l'opinion probabile qoella che merita l'assenso del-« l'uom prodente » ! Esclama poscia il Segoeri stesso (2). « Questa è la base della « Teologia morale: conveoire io ciò che ci voglia a costituire opioion probabile, cioè « degna d'essere ammessa (ch'è ciò che coosideravasi aoticameote), noo è mai l'al-« tercare sull'uso lecito della meno probabile al paragone » (3). E crede d'avere con ciò sol data vinta la causa al probabilismo ; perocchè scrive : « Il termine di « *probabile* è termine tutto degoo di senso onesto ; imperciocchè siccome amabile « altro no è, che degno d'essere amato ; e siccome apprezzabile altro non è, che de-« goo d'essere apprezzato : così probabile altro non è, che degno d'esser similmeo-« te approvato. Chi non vede aduoque, che involge manifesta contraddizione il dire, « che un'opinione sia certamente probabile nella pratica, e con tutto ciò non sia le-« cito di seguirla ? » (4).

Sì, ognun lo vede. E appunto perchè ognun lo vede, dovea il Segneri accorgersi che il significato ch'egli dava alla parola probabile, non era quello che le si dava solitamente oella question dibattuta ; perocchè non si poteva giammai proporre questione sì sciocca quale quella sarebbe stata « se si potesse seguire io pratica una sentenza degna d'approvazione ? » Gioca duoque il buoo Segneri, ciò che noo gli avvieo di rado, da orator cavilloso, con maoifesto sofisma sul doppio significato della parola *probabile*. Perocchè è ben cosa verissima che io latino questo vocabolo vuol anco dire « degoo d'approvazione » (5) ; ma non così nell'uso delle teologiche e filosofiche scuole. Vogliam vederlo ?

Il Segoeri stesso cel definisca in quel modo che pigliasi oella questione del probabilismo.

« La probabilità, dice, è quella apparenza di vero, la quale a suo favore pos-« siede qualsivoglia opinione tuttora iocerta » (6). Non dice mica che « la probabilità d'uoa proposiziooe sia ciò che la rende degna d'approvazione » ; noo più così : questo è il significato che lascia ora saviameute da parte.

Di che accade pure, che quaodo il Segneri vuol difeodersi dalla proposizione già coodaooata da Ioooceozo XI, *Generatim, dum probabilitate sive intrinseca, sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus* (7), è costretto di contraddirsi.

(1) Lett. I, § I.
(2) Lett. II, § II.
(3) Ivi, § III. Il P. Segneri però esige l'autorità di più dottori, per dichiarar probabile un'opinione, come là dove scrive : « Chi mai non si fa lecito d'intraprenderla (quel contratto) « se la giustizia di esso sia tenuta giustamente probabile, cioè degna d'approvazione, non pur « da lui, ma da più uomini dotti, che l'abbiano esaminata da' fondamenti, come comanda la « sentenza benigna a ciascuno de' suoi seguaci » ? Lett. II, n. 24.
(4) Lett. I, n. 6.
(5) A provar ciò reca un passo di s. Leone, dove proibisce l'adorare rivoltandosi al sole ; acciocchè i convertiti non riputassero *probabile*, cioè degno di approvazione l'antico lor rito idolatro. Questo fatto non ha che fare coll'uso della parola *probabile*, contrario a *certo*, nella question del probabilismo, come ognun vede.
(6) Lett. I, 8.
(7) Pr. 3, fra le condannate.

Perocchè se colla voce *probabilità* intendere si dovesse ciò che rende una opinione degna d'approvazione, degna d'ammettersi, degna di seguitarsi, qualunque probabilità, sebben tenue, basterebbe per operare, *modo a probabilitatis finibus non exeatur*, perocchè sempre noi seguiremmo un'opinion degna dell'approvazione dell'uom prudente. Questa è la difesa appunto che fa il Segneri medesimo delle sentenze meno probabili: « Le opinioni meno probabili, dice, non lasciano giammai di esser « probabili, per ciò solo, perchè sono meno probabili. Anzi sono anch'esse probabi- « li come le più probabili, se non tanto » (1). Ma se ciò bastasse per operare, non sarebbe ben condannata quella proposizione che esige per operar bene l'opinione probabile, tenue sì, ma sempre probabile. Laonde è costretto di oppugnare sè stesso, come dicevo, col difendersi dalla condanna, dicendo: « La dannata ammette ogni « probabilità, benchè tenue; la comune (de' probabilisti) esclude la tenue, e solo « ammette la minore al confronto, che considerata da sè talor anche è massima.— « Generalmente non basta al vino esser vino, per andar sulle tavole signorili di buo- « na legge: gli è d'uopo aver di vantaggio tal grado di gentilezza, che meriti al « primo saggio l'approvazione da quei palati onorevoli nati al buono » (2): il contrario appunto di tutto ciò che il medesimo Padre dice innanzi le tante volte, cioè che opinione probabile, volendo significare degna di approvazione, « basta che sia probabile », senza bisogno di cercarsi se più o se meno.

Ma dunque se, per confession dello stesso Segneri, non basta il sapersi che « un'opinione è probabile » acciocchè si possa seguire in pratica, egli è chiaro quel che dicevo a principio, esser cioè una questione del tutto oziosa, quella che chiede « se basti l'autorità d'un dottor grave a render probabile una opinione ».

Di che conseguita poi parimente di tutta forza, che se un confessore sapesse solo « quali sieno le opinioni probabili nella morale », non avrebbe ancora la scienza bastevole a diriger l'anime: perocchè « la sola probabilità delle opinioni non è norma sicura e infallibile di ben condursi ».

§ 2.

Il confessore dee formarsi delle persuasioni ferme e certe, e come può farlo.

Giustamente dunque il nostro s. Alfonso rifiuta come falso quel detto già invalso, che *qui probabiliter agit, prudenter agit* (3).

E giustamente pure lo stesso Prelato santissimo dice, che il confessore, prima « di abbracciare qualche opinione, è obbligato di pesarne le intrinseche ragioni: e « quando si scontri a qualche ragione convincente per la più sicura, a cui vede non « avere alle mani un'adeguata risposta, allor non può abbracciare la meno sicura, « quantunque a quella sia favorevole l'autorità di dottori moltissimi; purchè l'auto- « rità non sia di tal peso, che gli sembri dover dare più ad essa che alla ragione che « gli apparisce — Ma questo è caso assai raro » (4).

Vuole adunque il santo moralista, nè crede d'insegnar con ciò la superbia, che il confessore non si contenti di sapere: quest'opinione è tenuta dal tale e dal tale autore; che non si contenti di numerare i voti e di pesare le autorità (calcolo d'altra parte più difficile forse che quello di sciorre la questione direttamente (5)): perocchè il sape-

(1) Lett. I, n. 8.

(2) Lett. I, 46.

(3) *Propterea in praefata dissertatione falsum reputavi effatum illud commune inter probabilistas, nimirum: qui probabiliter agit, prudenter agit.* Morale Systema etc., dopo il n. 53 del *Tract. de Consc.* della *Th. M.*

(4) *Confessarius, antequam aliquam opinionem amplecteretur, tenetur utique* INTRINSECAS RATIONES *perpendere, etc.* Th. M. De Consc. Syst. Mor.

(5) Il Bolgeni ottimamente dice, « che per gli uomini dotti e capaci di ben intendere e

re storicamente da chi sieno le diverse opinioni tenute, non può produrre giammai nell' animo del sacerdote, che dee esser maestro al popolo cristiano, nè idee chiare, nè persuasion di certezza; ma persuasion di sola probabilità vacillante, e riferita sovente a formole non intese.

Però quello a cui dee tendere, quanto mai può, il sacerdote, che por rappresenta la Chiesa, e che ha cattedra e tribunale, si è di conseguire *certezza*, o almeno *persuasion certa*; nel qual caso non istanno più dinanzi a lui opinioni infinite, contradditorie, e tutte presso a poco d' un ugual peso; ma bensì ha una strada determinata, in cui mettere il piede con fiducia e con sicurezza.

Ed odasi come distingua s. Bernardo stesso i fonti della *certezza* a cui deve attignere il guidatore dell' anime, da quelli delle *opinioni* mere che lasciano l' animo mal sicuro.

« L' *intendimento* s' appoggia alla ragione; la *fede* all' autorità; l' *opinione* « non si protegge che di sola verosimiglianza. Hanno que' due primi (la ragione « e la fede) una verità certa, — ma l' opinione nulla ha di certo, e più tosto che « affermare il vero, si sta sol cercarlo per via di verosimiglianza — E molti stimaron l' *opinion propria* essere *intendimento*, ed errarono. E veramente l' opinione « può stimarsi intendimento, ma non l' intendimento può stimarsi opinione. Donde « ciò? Fuor di dubbio da qui, che quest' ultima può essere ingannata, e può ingan- « narsi e sè potè ingannarsi non fu intendimento, ma fu opinione; e il vero intendi- « mento non solo ha la verità certa, ma ben anco tien la notizia della verità » (1).

Il confessore adunque s' acquisti la scienza che il renda luce al popolo che dirige; cerchi non le autorità sole, ma l' intimo delle morali questioni, formandosi col buon uso di sua ragione delle ferme sentenze e certe quanto il più possa.

Che se si chieda come farà egli ciò; qual via terrà il sacerdote cattolico per giungere all' acquisto di tanta scienza;

Rispondo prima quel che già dissi, cioè ch' egli tragga il vero da' fonti che a tutti stanno ugualmente aperti: e ciò sono 1.° il lume naturale della ragione, 2.° quello della rivelazione, 3.° quel della grazia, 4.° le decisioni della Chiesa. A ciò aggiunga il proprio studio, la propria meditazione; con essa pesi, come diceva il Liguori, e le ragioni intrinseche e le autorità de' moralisti migliori; ricorra di più al consiglio, alle conferenze co' confessori più dotti, ricorra agli stessi prelati, dove abbisogni: nulla lasci intentato di quanto può scorgerlo al vero, e renderlo quel sapiente che deve essere (2).

Finalmente nelle dubbiezze che non può vincere noi abbiamo già esposte prima le regole che il possono cavare della difficoltà, e sicurarlo di non errare (3).

« profondamente le ragioni intrinseche, il solo numero e autorità dei dottori di sentimento con- « trario, non può far certezza morale. Si noti bene, aver io detto il solo *numero e autorità*, « cioè separatamente dalle ragioni intrinseche. L' errore in prima origine nasce il più delle « volte da un solo autore di gran nome, e si dilata poi, e si spande per le bocche, e per gli « scritti di molti seguaci, che lo adottano, o per pochezza di scienza, o per cieca deferenza « all' autorità, o per pigrizia di esaminar le cose a fondo, e finalmente per passione, e spirito « di partito. Così un piccol ruscello diventa col luogo andare un gran fiume ». *Del Possesso* C. VII, n. 31.

(1) De Consid. ad Eug. L. V, c. II.

(2) Non conviene dunque che il confessore s' affidi al solo giudizio proprio, nè al solo giudizio altrui, ma che unisca insieme e consocii di buona fede il proprio giudizio, tutto tentando affine di giungere ad acquistarsi quella scienza ferma, che sicuramente il conduca. — Vedi di questa certezza pratica, che risulta da più elementi, il *N. Saggio* ec. Sez. VI, c. XVI, a. II.

(3) La frase *opinioni probabili* de' moralisti si riferisce alla scienza; all' incontro il *giudizio sulla probabile liceità dell' azione che io sto per fare* si riferisce alla coscienza: le *opinioni probabili* si trovano ne' libri, e nelle menti de' teologi, e sono altrettante teorie generali; il *giudizio sulla probabile liceità dell' azione che sto per fare* è cosa del tutto particolare, non si trova ne' libri o nelle menti de' teologi; ma egli vien fatto all' istante da me stesso

ARTICOLO IV.

Differenza che dee osservarsi nel modo d'applicare le predette regole a sè stesso, e ad altrui.

Ma non si può qui ommettere d'osservare, che nel modo di applicare le regole sovra poste, fa non piccola differenza se trattasi di applicarle ad altri, ovvero a sè stesso.

Questa cotal modificazione, per così dire, che ricevon le r egole dal doversi altrui applicare anzi che a sè medesimo, nasce tutta da questo, che « in altra maniera noi conosciamo lo stato dell' animo nostro, e in altra lo stato dell' animo altrui. »

Noi conosciamo lo stato dell' animo nostro, delle nostre cognizioni, delle nostre persuasioni e de' nostri dubbi, dalla consapevolezza interna che n' abbiamo, o ne possiamo avere, riflettendoci.

All' incontro noi conosciamo lo stato interno e le persnasioni altrni da' segni

cha sono per operare. Cbi opera si forma questo gindizio momentaneo sulla probabile liceità dall' azione cbe vuol fare: la *probabilità* in tal caso cade immediatamente sulla licitezza dalla azioni cbe far si vogliono, e però ell' è una *probabilità prossima all' azione*. Ma chi si forma un tal gindisio talora usa a formarselo d' una *opinione probabile*: questa è la probabilità cha cade sulla teoria cbe si applica a gindicare lo licitezza dell' azione, e non sull' azione stessa: a però è nna *probabilità rimota dall'azione*. Potrei avere un' *opinione certa*, e tuttavia potrei non avere certezza alcnna della liceità della mia azione, poniamo, se nell' applicar quella a questa io dubito di non applicarla bene. Sono adnnque due cose, le *opinioni probabili*, e, come si usò dire fin qui, la *coscienza probabile*: sono due questioni ossai diverse queste: « mi è lecito seguire le opinioni probabili? » e: « mi è lecito operare dietro nna coscienza probabila? » ed a gran danno si sono confuse in una due questioni sì disparate. Perciò tutta la mira del presente trattato fu da noi volta a tirare una linea di separazione fra esse. La questione che dimanda: « essendo io in dubbio della liceità dell' azione, o questa essendo solamente probabile, che debbo io fare? » è necessaria a risolversi per tutti quelli cbe debbono operare. L' altra poi che dimanda: « quanto, e come posso segnire le opinioni probabili? » è necessaria a risolversi principalmente per quelli cba debbono dirigere gli altri che operano: riguorda dunqna in modo speciale la scienza morale dal confessore. Quella prima l' abbiam trattata in tutto il libro, questa seconda qui sulla fine.

Tuttavia le due questioni così diverse in sè stesse, collo svolgersi si avvicinano fra di loro. Questo avviene perchè la teoria in ogni scienza è sempre un complesso di principi, che di natura loro si ordinano e si digradano in nna cotal gerarcbia; nella quala dai più generali si scende ai meno, fino alla specie ultima, cioè più ristretta. Ancbe nella scienza morole accade lo stesso: e le opinioni (se così vogliam dirle) che la compongono in più ordini si distribuiscono di lor natura: cominciano quelle che sono proposizioni generalissime, poi quelle men generali: la più speciali e determinate di tutte sono i così detti *casi di coscienza*. Ora le risoluzioni di questi casi vanno più vicine e quosi prossime al giudizio della coscienza che con asse si forma. Ma non di meno non si confondono mai con esso; perocchè si consideri,

1.° Che ai casi di coscienza proposti ne' libri mancano per lo più molte determinazioni cbe nella pratica si rinvengono, le quali essendo d' infinita varietà non si possono in modo alcuno raccogliere;

2.° Cbe quand' anco i casi proposti e risoluti ne' libri avessero tutte le determinazioni a gli accidenti del fatto stesso di cui si tratta, tuttavia la risoluzione di essi sarebbe ancora teoretica e generale. Tanto è vero ch' ella si potrebbe applicare a casi infiniti purchè in tutte uguali.

Il *caso* adunque *pratico*, non si potrebbe risolvere mediante il *caso teoretico*, se non a condizione che iotervenisse un' applicazione di quello a questo, opplicazione cbe ha le sue difficoltà, e può andar soggetta ad arrore se chi la fa è uomo imperito. Basti a convincersene il riflettere, che per appticar bene il caso teorctico al pratico, chi fa esso applicazione prima di tutto è obbligato a verificare l' ugnaglianza perfetta de' due casi; e quanto non è facile il prendere due casi *simili*, per due casi *uguali*?

Benchè adunque le opinioni più particolareggiate, cioè le opinioni risguardanti la risoluzione di casi vestiti di tutte le possibili circostanze, s' accostino alle risoluzioni pratiche della coscienza di chi opera; tuttavia le due questioni rimangono ancor distinte; cioè altra rimane la questione della *opinioni probabili*, altra la questione della *coscienza probabile*, secondo il volgar modo di favallare.

esteriori, e dalle deposizioni di chi a noi ricorre. Questa è notabilissima differenza, che ci obbliga a modificar di non poco la maniera di applicare quelle regole quando si tratta d'applicarle altrui, e non a noi stessi.

E acciocchè veggasi meglio quel che diciamo, primieramente s'osservi, che quelle regole per noi date, tutte si fondano sullo stato interno dell'uomo che deve secondo quelle operare, sullo stato cioè o di dubbio o di certezza, o d'un dubbio prossimo all'azione, o d'uno dall'azione nostra rimoto.

La questione si è adunque questa: « quelle regole debbono esse applicarsi secondo lo stato dell'animo, o sia secondo le persuasioni del penitente, ovvero secondo lo stato dell'animo o le persuasioni del confessore » ?

Chi penetra nell'intimo delle cose vede qui subito, che, trattandosi direttamente dell'anima del penitente, trattandosi di diriger questa a salute, non debbonsi quelle regole applicare *meramente* secondo lo stato e le persuasioni del confessore, ma sì *almeno in gran parte* secondo quelle del penitente medesimo, in modo sempre che a questo fruttino la salute.

Quindi non è così irragionevole, nè così brutta, come molti voglion far credere, purchè rettamente s'intenda, quella proposizione, che « il confessore debba alcuna volta attenersi alla persuasione del penitente ».

Premettendo dunque il principio, che « il confessore dee però sempre cercare il ben morale del penitente », e poi prendendo l'assunzione, che « il bene morale del penitente s'ottiene spesso coll'applicare le regole nostre allo stato dell'animo suo, con quelle avvertenze però che sotto esporremo », si può rettamente intendere quella sentenza di s. Alfonso: « Io non so come si possa insegnare con buona coscienza, generalmente parlando (si noti ben questa clausola), che al penitente, il quale s'acquistò già il diritto certo all'assoluzione coll'aver fatto la confessione delle sue colpe, gliela si possa negare perchè il penitente fra due opinioni di peso uguale neghi voler seguitare la più sicura » (1).

E conferma il suo detto coll'autorità di alcuni probabilisti, che qui noi pure riferiremo.

1.° Reca un luogo del Pontas: « Tuttavia è da accordare, che se il confessore riman persuaso che l'opinione del suo penitente è probabile, gli possa dare l'assoluzione, perocchè allora non agirebbe contro la propria coscienza » (2).

2.° Un altro del Cabassuzio: « Ogni confessore dee assolvere quel penitente che non vuole astenersi da un'opera che è lecita secondo l'autorità non riprovata nella Chiesa di alcuni uomini pii e dotti, sebbene giusta la probabile autorità di altri, seguita da esso confessore, s'abbia per men probabile (3), siccome dimostrano Navarro, Silvio, ecc., perocchè, sebbene il confessore operi contro la *propria opinione*, non opera tuttavia contro la *propria coscienza*, essendo tenuto d'assolvere il ben disposto » (4).

3.° Uno del Vittoria: « Ma che farà (il confessore) quando ambo le opinioni sono probabili, e hanno i lor proprî assertori? Rispondo, o sia il suo proprio sacerdote o non sia, è tenuto d'assolverlo in caso tale » (5). E cita per sè il Paludano (6).

4.° Un di Adriano: « Se da più dottori e di più grave o d'uguale autorità si

(1) Th. M. De Consc. Syst. Theol.
(2) Pontas, verb. *Confessarius*, Cap. II.
(3) Qui il b. Alfonso tempera egli medesimo la sentenza, notando che per questa men probabile s'intenda *non notabiliter minus*.
(4) Theol. jur. L. III, c. XIII, n. 13.
(5) De confess. n. 109.
(6) IV, § 17, q. 2, a 1.

« tenga il contrario, non dee il sacerdote tanto presumer di sè, da volere ogni cosa « restringere ne' limiti di sua opinione, la qual forse è erronea » (1).

E seguita a recare in mezzo altre autorità del Navarro (2), di Angelo, di Silvestro, di s. Antonino (3), di Gersone (4), e di Soto (5).

Ma perocchè il santo nostro Moralista aggiunge nulla di meno che questa teoria non vale per le generali; perciò rimane che cerchiam qui di distinguere accuratissimamente quale estensione ella possa e debba aversi, e quali sieno i casi ne' quali ha luogo, quali quelli ne' quali non l' ha.

Noi mettendoci in questa ricerca, veniam con ciò stesso a dare un filo di guida al confessore in circostanze d' apparenza così perplessa.

Diciamo dunque quel che da prima, che « il confessore dee risolvere i casi dubbî del penitente colle regole da noi date, ma applicandole allo stato di persuasione, nel quale ritrovasi il penitente ».

Al che fare prima di tutto convien che verifichi questo stato delle persuasioni del penitente, al quale le regole vanno applicate.

A verificar poi questo stato è generale principio « ch' egli dee appoggiarsi, se nulla il fa sospettare che sien fallaci, alle deposizioni del penitente ».

A queste, non avendo ragion contraria, egli dee prestar fede, giacchè dee presumere che il penitente dica la verità, e dee guardarsi dal commettere a danno del penitente medesimo qualche temerario giudizio.

Pure proceda assai cauto, e con prudenti interrogazioni tenti il penitente, acciocchè lo stato delle persuasioni di lui venga, quanto gli basta, a rendersi manifesto.

Conosciuto poi questo stato di persuasione del penitente, il confessore conviene che osservi se v' abbia in esso *cecità* alcuna od *oscurità* mentale prodotta da passioni o viziosi affetti, i quali confondano o stornino il suo giudizio, ovvero se le sue persuasioni sieno al tutto sincere e rette, non artificiate, non illusorie. Che se fossero tali, il penitente starebbe in pericolo; e il confessor gli dovrebbe aprir gli occhi a vedere il suo malo stato; senza di che la salute di quell' anima non è sicura.

Ma tolto questo caso, e posto del tutto sincero lo stato di persuasione in cui trovasi il penitente, il confessore dee applicare a lui le regole per noi date.

(1) De Confess. q. V, dub. 7.

(2) *Si sint contrariae doctorum opiniones, et confessarius credit evidenti se textu vel ratione niti, poenitentem autem dubia non debet eum absolvere* (questo temperamento merita d' essere attentamente notato); *at si poenitens nititur pari ratione vel fere pari, et habet pro se aliquem doctorem clarum, poterit eum absolvere. — Cum dubitatur an poenitens hoc facere, aut dare debeat, benigniorem opinionem confessarius eligere debet.* Nav. Manual. Cap. 26, n. 4.

(3) *Idem videtur sentire Goffredus de fontibus, in his scilicet opinionibus contrariis quae tolerantur ab Ecclesia, ut dictum est; et quod debet proponere confitenti quod bene studeat de hoc se ipsum per prudentes informari, eo quod alii tenent contrariam opinionem, maxime si illius contrariae opinionis confessor sit inordinarius ejus, et sic eum absolvere. Idem sentit Richardus claro modo, non distinguendo utrum confessor ejus sit ordinarius vel non ordinarius.* S. Antonin. Part. 1, tit. 6, cap. 10, § 10. — *Quod si tale consilium recipere recusaret quis, . . . relinquendus videtur judicio suo, nec condemnandus ex hoc, aut deneganda absolutio.* Idem, Part. 2, tit. 1, cap. 11, § 29. — *Si vero non potest* (*confessarius*) *clare percipere utrum sit mortale, non videtur tum praecipitanda sententia, ut dicit Guillelmus, ut deneget propter hoc absolutionem, vel illi faciat conscientiam de mortali; quia faciendo postea contra illum, etiamsi illud non esset mortale, ei erit mortale, quia omne quod est contra conscientiam aedificat ad gehennam* (28, quaest. 1, § *Ex his*). *Et cum promptiora sint jura ad absolvendum, quam ligandum,.... potius videtur absolvendum, et divino examini dimittendum.* Idem, P. 2, tit. 4, cap. 5, § *In quantum.*

(4) *Doctores theologi non debent esse faciles ad asserendum aliqua esse peccata mortalia, ubi non sunt certissimi de re.* Gerson, *De Vita Spirituali*, lect. 4.

(5) *Postquam opinio poenitentis est probabilis, excusat eum a culpa; et ideo jus habet absolutionem petendi, quam ideo plebanus tenetur impendere.* Soto, in 4 d. 18, q. 2, art. 5, ad 5. — *Et quando sunt opiniones probabiles inter graves doctores, utramque sequaris, in tuto habes conscientiam.* Idem, lib. 6, de Just. et jur. q. 1, a 6, circa fin.

E però se rileva che il dubbio del penitente versa sull' illiceità intrinseca dell' azione, o il confessore può sciorre quel dubbio mostrando che l' azion non è illecita (supposto che sia questa la sentenza del confessore), e persuasolo, dargli licenza d' agire. Ma se il penitente crede lecito ciò che il confessore giudica intrinsecamente illecito, o almen ne dubita ; dee il confessore proporre al penitente le sue ragioni, udir quelle del penitente, non può al penitente permettere quell' azione, se non si convince che niente contenga in sè d' immorale ; perchè « essendo certo che niun dee esporsi a pericolo di far ciò che è male intrinseco, è certo del pari che non può darne altrui la licenza » ; e questo è forse il solo caso in cui non può il confessore seguitare la persuasione del penitente. Tuttavia ove il penitente già avesse in quella sua persuasione operato, e creder potesse che la reità non fosse nè veduta, nè intesa, nè temuta dall' operante ; può dargli l' assoluzione, non potendo avvenir questo caso se non rispetto a quelle conseguenze rimote del natural diritto, le quali per la lontananza da' lor principî, o pel molto di riflessione ch' esigono, possono sfuggire del tutto a molti, ed esser per essi come se punto non fossero. Fuori del qual caso, non può il confessore esporre il penitente a pericolo di operare ciò che esso confessor crede intrinsecamente illecito, ovver ne dubita ; che è l' eccezione compresa in quella restrizione posta da s. Alfonso allor che disse potersi il confessore appoggiare all' opinione del penitente *generice loquendo*, e non sempre.

Se poi i dubbi del penitente sulla illiceità dell' azione non sono prossimi, ma rimoti, come quei che cadono sull' esistenza della legge positiva e gli altri da noi annoverati più sopra ; può di nuovo il confessore che opina diversamente entrare in ragionamenti col penitente, cercando di tirarlo a sè, o di andare a lui secondo quel più di vero che ragionando si scopre ; ma se il penitente rimane pure del suo parere sinceramente, e non per mal affetto, a questo parere si appoggerà il confessor prudente nell' applicare le date regole.

E però poniamo che il confessore tenga una legge positiva per certa e niente viziosa, ma il penitente con ragioni di buona apparenza la tenga dubbia anco dopo udite le ragioni del confessore ; potrà il confessore applicare al dubbio del penitente la regola che a quello si riferisce, sebbene a sè medesimo, che altramente la sente, applicare non la potrebbe.

Il che spiega l' osservazione che vien fatta comunemente sulla condotta de' santi, che « questi sono seco medesimi austeri, e dolci cogli altri » (1) ; come pure conferma il detto, che « l' uomo non dee esser facile ad affermare che v' è peccato mortale là dove non n' abbia certezza piena » (2).

CAPITOLO VI.

COME DEVE OPERARE COLUI CHE NON SI PUÒ SCIOGLIERE IL DUBBIO COLLE REGOLE FIN QUI ESPOSTE.

Ed or, dopo tutto quello che fu ragionato, rimane ancora un caso, non facile certamente ad avvenire fra nazioni civili e cattoliche, ma che pure è un caso a cui soggiace l' umanità, e che però si dee anch' esso raccogliere ed osservare.

Fin qui noi indicammo due maniere di deporre i dubbi circa la liceità delle azioni che stiam per fare ; la prima mediante l' applicazione di varie regole per noi date, e questa esige dottrina non piccola e non comune sottigliezza di mente ; la seconda mediante l' autorità del sacerdote costituito da Dio maestro in Israello.

(1) *Circa vitam tuam esto austerus ; circa alienam benignus.* S. Gio. Crisost., in Can. *Alligant*, 26, q. 7.

(2) *Doctores theologi non debent esse faciles ad asserendum aliqua esse peccata mortalia, ubi non sunt certissimi de re.* G. Gersone, De vit. spir., lect. IV.

Ora è avvenuto, ed avviene, che v' abbiano degli uomini, i quali nè sieno atti essi stessi, idioti come sono, a decidersi i dubbi morali coll' applicazione delle regole convenienti; nè abbiano tampoco copia di confessore, nè autorità alcuna valevole, a cui possano o sappiano ricorrere per averne le decisioni. Convien riportarsi coll' immaginazione ai secoli d' un' antichità assai rimota, o anche volgere il pensiero a' popoli tuttor selvaggi, per convincersi che non pure l' uno o l' altro, ma ben anco molti uomini possono trovarsi in simigliante condizione. Vuolsi riflettere in pari tempo, che la morale è per tutti, niuno escluso degli uomini; e che, sia qualsivoglia lo stato e la condizione dell' animo di un uomo, vi dee sempre essere al suo bisogno una norma morale soggettiva, cioè relativa e adattata a lui che trovasi in quello stato, secondo la qual norma, operando, egli evitar possa il peccato, e mantener l' innocenza. Quale sarà adunque questa regola per quell' uomo che dubita della liceità d' un' azione, e che trovasi così privo di lume e di scorta per vincere quel suo dubbio?

Il lettore s' avvede, che ponendo noi questo caso, dalla seconda delle due questioni proposte intorno alla coscienza ancor non formata, toraiamo alla prima: dalla questione cioè, che cerca il modo di deporre il dubbio sull' illiceità dell' azione, e che pur ora trattammo, ritorniamo alla question che cercava come dovesse l' uomo operare durante il dubbio. Perocchè l' uomo rozzo da noi supposto sfornito di tutti i mezzi co' quali sciogliere i dubbi morali che gli si affacciano, egli è appunto nella condizione di chi dee operare mentr' è dubbioso dell' illiceità dell' operazione. Ora noi abbiamo già detto che questi in tal caso dee tenersi alla più sicura (1).

Il quale è il *tuziorismo* de' popoli primitivi, il tuziorismo che si manifesta sempre ne' rozzi, non atti a distinguere quando trattisi di legge naturale che vieta ciò che è male intrinsecamente, e quando di legge positiva che proibendo rende male ciò che intrinsecamente non è. Da questa loro imperizia nasce che il dubbio di tali sia complesso ed intero, cioè riguardi l' illiceità dell' azione in generale senza distinzione alcuna de' principî da cui ella provenga. E però in un tal dubbio dell' idiota nostro, havvi sempre dubbio altresì se l' azione sia opposta alla legge naturale ovvero alla positiva, s' ella sia mala intrinsecamente o no; e però quell' uomo non ha alcuna via d' attemperarsi la legge dell' operare, ma dee di necessità, per operar bene, tenersi alla più sicura (2).

(1) Sez. II, c. III.

(2) Questo *tuziorismo* suggerito all' uomo ignorante dal suo natural lume importa ancora e racchiude le regole che sciolgono i casi di una coscienza *perplessa*, la quale cioè dubita che vi sia male tanto nel fare quanto nel non fare un' azione. In tali dubbi si devon distinguere i *gradi della probabilità*, e la *grandezza del mal* che si teme commettere, e secondo questa distinzione, tali regole si possono così formolare;

1.° Se il mal che si teme, è di grandezza uguale da una parte e dall' altra, e v' ha ugual probabilità che esso avvenga, *nil innovandum*;

2.° Se il male d' una parte è minore che dall' altra, e la probabilità uguale, *minus malum eligendum*.

3.° Se il male è uguale d' una parte e dall' altra, ma la probabilità da una parte minore, *malum minus probabile*.

4.° Se il male è maggiore da una parte, ma la probabilità è minore, *ducatur probabilitas in malum, et productum minus eligatur*. Per es. sia il male come 10, e la probabilità uguale a 1/100 d' una parte; e dall' altra sia il male come 2, ma la probabilità sia come 40/100: moltiplicandosi il male per la probabilità, nel primo caso avremo 10/100, nel secondo 80/100; convien dunque eleggere in una tal collisione il 10/100 più tosto che gli 80/100 di male: il che è quanto dire, convien preferire in tal caso il pericolo di un mal maggiore, atteso la picciolezza di questo pericolo che lo rende rispettivamente tanto più improbabile.

Queste sono le regole contenute nel naturale tuziorismo di cui parliamo. Certo che l' idiota non le sa pronunciare esplicitamente; che se sapesse così distinguerle, non apparterrebbe più a quello stadio, nel quale l' umanità è ancor tuziorista in morale; ma non è meno vero, che tutte sono contenute virtualmente nella coscienza che un tal uomo alle diverse occasioni si va formando.

Il che viene suggerito, l'osservazione il dimostra, dal lume naturale stesso a tutti gl' idioti; sicchè il *tuziorismo* (niuno ne maravigli) si è appunto la prima forma nella quale mostrasi la morale nella storia della umanità: egli è allora l'unico sistema, l'unica regola buona della coscienza, fin a tanto che l'umanità trapassando ad un altro stadio non più la usa, ma la rigetta e condanna per falsa. Quindi la morale appar più rigida, più ch' ella è antica; e le *regole* della coscienza non sono così assolute che possano convenire sempre le stesse a' diversi stati dell' uomo e dell' uman genere; ma elle hanno una verità *soggettiva*, la qual si cangia in un col cangiarsi lo stato e la condizion del soggetto: osservazione trascurata comunemente: di che le troppo universali sentenze di quei che scrissero di morale.

CAPITOLO VII.

CONFRONTO DEL SISTEMA ESPOSTO COGLI ALTRI PIÙ RIPUTATI.

ARTICOLO I.

Di quelli che rigettano tutti i principî riflessi.

Or qui, pervenuti al fine del presente trattato, aggiungiamo qualche osservazione sui sistemi più in corso circa la soluzione de' dubbi della coscienza, onde apparisca in che si vantaggi quello che abbiamo esposto, sopra degli altri che il precedettero.

E prima, quanto a quegli scrittori che mostrano di condannare tutti ugualmente i *principî riflessi*, non parmi degno nè pure di parlarne: conciossiachè mostrano manifesto, che non intendono di che si tratti, nè che sia un principio riflesso: intendendolo, s' accorgerebbero agevolmente, ch' essi stessi gli adoperano senza saperlo; non essendo possibile che un dubbio che tal rimane, cioè che non s' annienta per via diretta, si sciolga praticamente, com' è mestieri per la necessità d' operare, se non mediante l' uno o l' altro di que' principî riflessi, di cui s'offendono al nome.

E nel vero, il dire, com' essi fanno, che « ne' dubbi dee l' uomo seguir sempro la più sicura », che cosa è altro se non istabilire appunto un principio riflesso col quale sciogliere la questione.

ARTICOLO II.

Tutti i principî riflessi proposti son veri e buoni, ma non sufficienti a sciogliere i casi morali.

Lasciando adunque da banda quelli, che negano doversi usar de' principî riflessi in generale; esaminiamo più tosto i principî riflessi più celebrati che venner fin qui proposti, e veggiamo se sieno veri, oppur falsi.

E veri son senza dubbio: il male sta solo in questo, che troppa è la loro universitià e la loro indeterminazione; la qual fa sì che nell' uso riescano difficilissimi ad applicarsi, e non battano così bene nel centro, che non involgano seco assai più che non sia quel minutissimo e indivisibil punto del vero che si vuol cogliere. Dee bensì confessarsi, che se la proposizione di tai principî è per sè tanto più universale che non bisogni, i teologi poi che gli usano ne restringono il senso e li rendono più speciali coll' uso stesso; ma ciò appunto diviene il fonte d' inestricabili equivoci e disputazioni, dove si perdono; perocchè niuno intende que' medesimi principî nel modo stesso.

E perchè meglio veggasi il fatto che qui accenniamo, e come la troppa estension

de' principî li renda insufficienti allo scopo, pigliam per mano i soli quattro più famosi, e su ciascuno facciam qualche breve osservazione.

1.° *Inter probabiles opiniones probabilior sequenda est.*

La cosa è chiara: e non sarebbe contro ragione il seguitare la men probabile? non sarebbe indegno dell' uomo? Questo fu noto fin a' filosofi del paganesimo: « Ove « in tali cose non s' ha certezza seguasi ciò che, tutto pesato, par più probabile, e « dirigasi a questo tenore la nostra vita: così dee far l' uomo savio » (1). E questa fu appunto la dottrina degli Accademici che, disperati di avere il certo con cui dirigersi, preser per regola il più probabile.

Ma ora, se la regola è sì patente, perchè poi tanto si controverte? — Perchè ella è troppo lata, e nella pratica inopportuna. Vero è che restringesi il suo significato quand' ella s' applica: ma appunto se è manifesta e lucidissima presa in quel senso universale ch' ella si ha, non è poi tale quando restringesi per arbitrio, o le si fa dir anco quello ch' essa non dice. Però facilmente quella proposizione medesima può manomettersi dai due avversarî, e ciascun d' essi rapirla a sè. E non vediamo noi sostenersi nelle oggimai famose tesi di Lavis fra le altre pur quella *Probabilismus noster stans pro libertate est notabiliter probabilior ipso probabiliorismo stante pro lege* (2)? Laonde i probabilisti tirano a lor favore il principio stesso del proba-

(1) Nel Fedone.

(2) Queste tesi difese publicamente nella Chiesa di Lavis da D. Agostino Bonora, allora curato de' Canonici Regolari di s. Michele all' Adige, il 10 giugno 1760, furono condannate da Roma il 26 febbraio 1761; e fu questa la terza volta che il lassismo fu abbattuto dall'apostolica Sede nella Diocesi di Trento.

La prima volta era stato il 28 agosto 1758, colla condanna del libro del parroco De Martini: di cui riferiremo il decreto di condanna.

Decretum.

Sacra Congregatio Eminentissimorum et Reverendissimorum D. D. S. R. E. Cardinalium a Sanctissimo D. N. Clemente Papa XIII Sanctaque Sede Apostolica ad Indicem librorum, eorumdemque prohibitionem, expurgationem et permissionem in universa Republica Christiana deputatorum, damnat ac prohibet librum cui titulus: Il contadino guidato per la via delle sue faccende al Cielo, da Joseffo Giovanni De Martini, parroco di Cloz. In Trento MDCCLVII. Nella Stamperia Monauniana.

Nemo itaque cujuscumque gradus, status et conditionis eum in posterum ubicumque vel quocumque idiomate impressum, seu, quod absit, imprimendum, vel legat, vel retineat. Si quis interim habuerit, inquisitoribus seu locorum Ordinariis a praesentis decreti notitia tradat sub poenis in Indice librorum prohibitorum contentis. In quorum fidem. Datum Romae in Palatio Apostolico Quirinali 28 *Augusti* 1758.

D. A. Galli Prefectus

(Loco ※ Sigilli)

F. Thom. Augustinus Richimus Ord. Praedic. S. Congreg. Secretarius.

Die prima septembris 1758 *supradictum decretum affixum et pubblicatum fuit ad valvas Basilicae Principis Apostolorum, D. Palatii S. Officii, et in aliis locis solitis et consuetis Urbis per me Dominicum Contini Apost. Curs.*

Joseph. Olivetani Mag. Curs.

Romae MDCCLVIII.

Ex Typographia Reverendae Camerae Apostolicae.

La seconda volta, il dì 29 maggio dell' anno 1759, venne condannata la predica: *Frage ob der Probabilismus, oder die gelindere Sittenlehre chatolichen Schulen abscheulich und*

biliorismo, e lo dichiarano con ciò ripugnante con sè medesimo. E potrebb' egli esser diversamente?

Tutti quelli che il probabilismo difendono lo tengon *vero*; e tengono necessariamente per falso il sistema opposto: dunque egli è ben chiaro che pensano di seguitare *a fortiori* la più probabile, quando anzi pensano seguir la vera. Sicchè può istituirsi dalle due parti ugualmente un argomento sofistico per atterrare il sistema opposto, appoggiandosi l' una e l' altra parte su quel principio stesso preso universalmente.

Argomentano i *probabilioristi* contro a' *probabilisti* così:

La *più probabile* si dee seguire.

Ma voi, signori probabilisti, concedete che anche si segua la men probabile.

Dunque errate dannosamente.

Argomentano i *probabilisti* in contrario modo, ma del principio stesso servendosi, contro a' *probabilioristi* pure così:

La più probabile si dee seguire.

Ma fra tutti i sistemi morali quello del probabilismo è il più probabile certamente.

Dunque deesi seguire questo sistema, ed errano gli avversari.

Da questi due argomenti apparisce, che il principio « dee seguirsi la più probabile », in quanto è proposizion logica e tutta astratta, s'accorda a pieno; ma non suffraga meglio l'uno che l'altro sistema, e non dirime questione alcuna; perocchè e il probabiliorismo, e il probabilismo, e ogn'altro sistema non vien esposto e propugnato da' suoi autori se non come il solo vero, e però necessariamente di tutti gli altri assai più probabile. Convien dunque ricorrere ad altro principio, che non possa volgersi ed impugnarsi egualmente da ciascuna parte a proprio favore.

Ma affinchè meglio veggasi come la division de' partiti nasca dal restringersi arbitrariamente l'uso di quella regola, se non dalla regola stessa, osservisi, sostenere i probabilioristi che quando l'opinione che sta per la legge sia *più probabile*, allora si debba seguire; all'incontro dicono i probabilisti, l'opinione anche men probabile (purchè probabile) si può seguire quand' anco favorisca la libertà: ciascun pretende che la sua proposizione sia certa, e però più dell' altra probabile: ognuno adunque ammette che debbasi tenere la più probabil sentenza, quando trattasi d' intendere il principio del più probabile senza restrizione alcuna. Ma i probabilioristi restringono il principio alla *probabilità maggiore della legge*; e ciò fanno arbitrariamente. Perocchè l' esser più probabile o no l' esistenza della legge, non è che una parte della proposizion generale « si dee tenere la più probabile »; cioè è un mero argomento, che dee calcolarsi, ma che non esclude altri ed altri argomenti, co' quali tutti verificare *se sia più probabile* la proposizione totale, che è questa, « colla legge più probabile non può operarsi a favore della libertà »; ovvero la proposizion contraria, « può operarsi ». In ragion di logica adunque vincono i probabilisti contro

zu vermaledeyen Sey? Beantwortet von P. Francisco Neumayr Societatis Jesu der hohen domstifts der Reichsstadt Augsburg Ordinari Prediger wider die Protestantische Zeitungs schreiber am Oster dienstag im J. Ch. 1759 *Zweite Auflage. Mit genehmhaltung der Obern. München und Ingoldstadt verlegt Franz Xaver Cräz und Thomas Stummer*, come contenente proposizioni rispettivamente scandalose, perniciose, temerarie e offensive delle pie orecchie. — Il signor D. Bartolomeo Francesconi Garzani, autore del libro *Necessitas dilectionis Dei*, avea confutato il *Contadino guidato per la via delle sue faccende al Cielo* del Do Martini colla *Censura Teologica di Philarnion cattolico sopra il libro intitolato*: *Il Contadino guidato* ecc., che si trova inserita nel II volume degli *Stromi* di D. Giacopo Antonio de' Maffei, patrizio tirolese. Lo stesso sacerdote D. Francesconi si adoperò perchè avessero luogo le condanne di Roma.

Delle quali notizie, io mi dichiaro debitore alla singolar gentilezza di S. E. il Barone Cav. Mazzetti presidente dell' I. R. Tribunal d' Appello della Lombardia, amplissimo raccoglitore di cose patrie.

la pretensione de' probabilioristi che col solo annunziarsi del lor principio si tronchino le questioni di cui si tratta.

E l' inefficacia del principio dell' opinion più probabile attesa la sua troppa indeterminazione, provasi da un altro lato. E il Segneri che ci dà quest' acuta e verissima osservazione :

« Se non che da questo medesimo tanto più si fa manifesta l' inutilità del rimedio (contro il lassismo) di cui parliamo.

« Perchè se coloro che portano ne' loro libri dottrine larghe dicessero ogni volta, che le dottrine da loro addotte sono le meno probabili al paragone, concedo, che in virtù della regola a me prescritta di non seguir le opinioni meno probabili, io mi potrei facilmente guardar da dottrine larghe. Ma il mal è, che non di rado essi dicono, che quelle opinioni sono le più probabili. E in tal caso la regola di non seguir le opinioni meno probabili che mi fa ? Ce ne vuole un' altra, che insegnimi tuttavia, quali s' abbiano a dire larghe, o non larghe : ed eccoci già da capo nell' orditura di tanto panno » (1).

2.° *In dubiis tutior pars sequenda est.*

Anche questo è evidente. Chi può dubitare della verità di somigliante proposizione ? La vide Tullio, uomo gentile, e nel libro de' suoi Uffizi la registrò : *Bene praecipiunt*, ecco la sua sentenza, tolta da de' filosofi che l' insegnaron prima di lui, *qui vetant quidquam agere quod dubites aequum sit an iniquum* (2). Ma il gran nodo non è con ciò ancora sciolto punto nè poco. E qual cosa di men sicuro che il sistema del *tuziorismo*, che è condannato pur dalla Chiesa ? Laonde è certo che chi vuole in tutto seguitare la più sicura, cammina per una via che nè pure è semplicemente sicura. Onde questa contraddizione se non da qui, che ove si dice « la più sicura, » s' intende in un senso più ristretto, e però non è sinonimo di « sicura » preso nel suo senso semplice e universale ? altramente non potrebbe cadervi contraddizione. Quindi i probabilisti a sè rapiscono anche la più sicura, non men che il facciano i probabilioristi, e di nuovo nelle famose tesi di Lavis pur si sostenne : « *Usus probabilismi maxime tutus. Usus probabiliorismi maxime periculosus.* E la ragione, perchè il probabiliorismo sia men sicuro del semplice probabilismo, a que' che seguitano quest' ultimo sistema par di trovarla in quelle parole di s. Alfonso :

« Instanno gli avversari, dicendo : colui che seguita le opinioni più sicure va più sicuro. — Rispondo, esser certo illecito rilasciare più che non puossi l' osservanza delle leggi divine ; ma non è men male rendere il divin gioco più duro agli altri, che non bisogni ; perocchè una troppa severità, scrive così il Cabassuzio, mentre sospinge gli uomini a troppo arduo segno, chiude loro la strada della salute » (3) : sicchè non è sicura la più sicura.

« Qualunque opinione veramente probabile, sostiene il Segneri, è sempre tuta, altrimente non sarebbe ella probabile, ma improbabile ; quando però fosse più tuta l' opinion più probabile (il che non è sempre vero), qual male si è prefiggersi almeno questo, di non seguirne veruna che non sia tuta ? » (4). E vaglia il vero, dicesi assai più dicendo semplicemente che un' opinione è *sicura*, di quel che dicasi dicendo che è *più sicura*, perchè questa è sicurezza relativa e quella assoluta.

La voce *sicura* dunque indica per sè stessa quell' operare, nel quale certamente non errasi, e questo è da tutti ugualmente ammesso i teologi che far conviensi, e per trovar questo si fanno i sistemi. Ma questo generale significato della parola ab-

(1) Lett. I, n. 12.
(2) Lib. I.
(3) Th. M. De Consc. in System. M.
(4) Lett. I, n. 23.

bandonasi quando si pronunzia la proposizione che « ne' dubbi debba seguirsi la più « sicura » : qui più non parlasi della più sicura in pratica *tutto considerato* ; ma da un solo elemento del calcolo, l'esser l'azione più favorevole alla legge speciale di cui si tratta, si giudica essere la più sicura: il che tuttavia non forma ancora l'azion sicura; ma non dà che una circostanza, fra le molte da calcolarsi per rinvenire appunto qual possa essere la sicura.

Nè pur questa regola adunque è determinata abbastanza per giovarci di manifesta guida ne' passi incerti.

3.° *Lex dubia non obligat.*

Questo è, non men de' due primi, un principio per sè innegabile, ma non scioglie ancora la difficoltà, perchè troppo indeterminato.

Converrebbe, a determinarlo, saper prima che cosa sia legge dubbia. Dicono i *tuzioristi* che per natural diritto « v' ha legge certa di seguir sempre la più sicura » ; i *probabilioristi* dicono lo stesso « del seguire la più probabile » ; e all' uno e all' altro danno i *probabilisti* mentita in faccia, sostenendo tuttavia il principio, e negando che sia certa quella legge naturale che arbitrariamente stabiliscono i due avversari

Sicchè conviene aggiungere altri principî, acciocchè il sopra posto riesca efficace; e lasciato solo non termina la questione.

4.° *Melior est conditio possidentis.*

Da ognun si ammette, ma dentro a'confini suoi: è regola *giuridica* e non *morale*; e come tale chi può negarla? Che se pure la si vuol trasportare a decidere i casi della coscienza, per un modo traslato di favellare, or via si conceda; ma presa nella piena università; chè, dove non si coarta e restringe, associasi facilmente a tutti i sistemi. E veramente qualsivoglia sistema io segua, se pur definisco la legge in questo e questo caso obbligare, con ciò medesimo definisco essere ella in sua legittima possessione, e spossessatane la libertà. Questo oppone l'Antoine medesimo, e con ragione: *Cum dubitatur an extet lex vetans aliquid, hoc ipso dubium est, an homo id possit facere licite, ac proinde an sit in possessione suae libertatis. Ergo jam est petitio principii, et affertur pro principio id de quo est quaestio* (1). Nè pur questa regola è dunque il filo d' Arianna che valga a trarci dal labirinto.

Concludiamo adunque: i principî riflessi fin qui proposti a decidere le questioni sono ottimi e verissimi in sè medesimi ; ma come troppo indeterminati ed equivoci, non giovano da sè soli al fine.

Di che al lettore sarà facile il giudicare se con quello che abbiam ragionato innanzi, ci sia riuscito di determinarli per modo, che sia rimosso dall' uso loro ogni equivoco, ed assegnato a ciascun principio il suo oggetto, che restavasi appunto indeterminato: ciò che abbiam tentato di conseguire accuratamente distinguendo gli oggetti in quelle diverse classi, nelle quali distinguonsi per natura.

ARTICOLO III.

I principî riflessi debbono esser certi, non bastando che sien probabili o più probabili.

E solo con questa determinazion precisa della sfera d'oggetti, a cui presiede un dato principio riflesso, può farsi in modo, che esso diventi del tutto *vero*.

Che se il principio del tutto vero ancor non sia reso, ma rimanga misto di vero e di falso, egli non può nè anche esser *certo* ; conciossiachè il certo non è che lo stesso vero entrato nell' animo umano e producente in esso la persuasione ragione-

(1) De Consc. c. IV.

vole della sua verità. Se poi non è *certo*, il principio riflesso è vano del tutto: conciossiachè non ad altro fine si assume, se non a tagliare i dubbî e trarne on risultamento certo: e quello che è incerto non è atto a produrre che delle conseguenze parimente incerte. Convien dunque da questo lato dar ragione agli avversari dei principî riflessi, quando dicevano per abbatterli, che quelli erano incerti, come tutte l'altre opinioni, e a nulla giovavano.

Nè può negarsi che questo argomento abbia forza grandissima contro a qoelli, che ammettono il principio del probabilismo in tutta la sua estensione.

Costoro affermano, che tutte le opinioni veramente probabili si posson seguire, e che opinioni probabili son tutte quelle che da alcuni dottori di rispetto vengono patrocinate. Rignardano tutto ciò per certissimo, e concedono pienamente, che se al tutto certo non fosse, non sarebbe quel che annunziano, un principio sicuro, ed atto a cavarci in pratica dalle esitazioni della probabilità e del dubbio.

Ora chi non sente quanto giostamente gli anti-probabilisti ripreodaoo qui i probabilisti di contraddizione?

Certi debbono essere i *principî riflessi* che propongonsi a dissipare i casi dubbiosi della coscienza: si ammette da tutti ed è evidente in sè stesso.

Ma tutto quello che rascoote il suffragio di più dottori di autorità, è probabile: si sostiene da' probabilisti.

Ora molti dottori autorevolissimi negano i principî riflessi, ovvero la loro efficacia: questo è un fatto, non può negarsi.

Dunqoe è probabile che sien falsi, ecco la conseguenza: donqne non sono certi: dunque il probabilismo si lacera, si taglia io pezzi da sè medesimo. L'argomento è definitivo: non può rispoodervisi.

L'errore sottile giace sempre in qoell'arbitraria proposizione, che « tutto debba decidersi coll'autorità de' dottori; e che non possa avervi senteoza certa, qnando alcuni di essi negano che sia certa ». Il sistema morale dee duoqne travolgersi, pare a noi, come abbiam fatto, e ridursi in queste proposizioni:

1.° Il principio più riflesso di tutti qoelli che un uomo qualsiasi adopera a giudicare la licitezza delle soe azioni (1), deve esser *certo*:

2.° Questa certezza non dee acquistarsi dal consultar solo le autorità de' dottori, ma raccogliersi da tutti quanti i fonti dell'umana certezza che sieno alla mano dell'uomo che giudica di sua azioοe per operare.

3.° Sotto questo principio di *riflessione massima* possono avervi delle *opinioni* più o men probabili, la cui forza morale da qoel principio supremo vien misurata e giudicata; e però queste non fanno punto culla loro incertezza, che la risoluzione ultima, che è quella della coscienza, sia meno certa e meno sicura (2).

(1) Conviene attentamente considerare la dottrina che noi abbiamo esposta nell'*Antropologia* (L. IV. c. IX, art. II, § 3), cioè che l'operar personale, l'operare della persona, che è il soggetto dell'*imputabilità delle azioni*, s'appoggia sempre alla più alta delle riflessioni che si fanno in operando.

(2) Abbiamo data la Tavola della *certezza* (facc. 164): gioverà che noi qui aggiungiamo anco una cotal classificazione della *probabilità*, qoal può servire alla scienza morale; giacchè la probabilità non poco s'adopera nelle varie regole della coscienza esposte in questo trattato. Divideremo duoque ogni probabilità morale in sette classi, e sono le seguenti:

1.° classe. — *Probabilità massima*: questa è tutta quella che prodoce naturalmente nell'uomo un pieno *assenso opinativo*; il quale viene in lui prodotto ogni qualvolta la probabilità contraria è tanto piccola che è trascurabile, se non come quantità infinitesima, almeno come quantità che sfugge all'attenzione umana, o che anco osservata, non ha però virtù di produrre un sensibile timor dell'opposto.

2.° classe. — *Probabilità legittima*: questa è quella che dimandano le leggi, qoando prescrivono una condizione, al verificarsi della quale, permettono di porre una data azione. Ella è maggiore o minore, come abbiam notato a facc. 225,226, secondo la qualità delle leggi: e si noti che non costituisce tanto un *grado* di probabilità, quanto una *specie*.

3.° classe. — *Probabilità maggiore della sua opposta*: questa è quella probabilità, la quale

Concludiamo: nell' operare onesto la certezza si trova sempre a' due estremi della serie delle persuasioni ed opinioni che occupano lo spirito umano: trovasi cioè nel *principio sommo*, vogliam dire in quello della riflessione più alta di cui si fa uso al momento del giudizio; e nel *giudizio ultimo* costituente la coscienza: fra quel principio sommo, e questo particolare giudizio che se ne cava, possono benissimo trovarsi delle opinioni incerte di maggiori o minori gradi di probabilità, senza menomo pregiudizio della sicurezza morale dell' operare.

CAPITOLO VIII.

CHE DEBBA DIRSI DI QUEL VANTO CHE SI DANNO I PROBABILISTI « D' AVER FATTO COL LORO SISTEMA, CHE QUELLO CHE UNA VOLTA ERA PECCATO NOL SIA ORA PIU' ».

Poche parole ancora intorno a' seguaci dell' opinione probabile.

Egli è vero che i probabilisti sonosi dati questo singolar vanto di aver conseguito col loro sistema che « quel che una volta era peccato nol fosse ora più »; vero è parimente, che una somigliante proposizione offese gli orecchi di molti, che altamente ne andarono scandalezzati.

Ma è ella poi una tale proposizione così falsa, così assurda come si dice?

Io credo che solo qui in fine, dopo tutto ciò che fu dichiarato, si possa portare un equo giudizio della medesima; e non reputo opera gittata il dirne un motto.

Ma prima si osservi, che sono due le cose contenute implicitamente in quella proposizione.

La prima, che possa veramente avvenire che ciò che fu peccato un tempo, un altro tempo poi nol sia più.

La seconda, che in molti casi abbia ciò operato il sistema morale del probabilismo.

La prima è question di teoria, la seconda è meramente di fatto. Noi vogliamo fare qualche cenno dell' una e dell' altra.

1.° Cominciando dalla prima, diciamo « esser vero, se ben s' intenda, che ciò che un tempo era peccato, in un altro tempo potrebbe essere al tutto lecito ».

viene conosciuta dell' *intelletto* per maggiore della opposta, ma non ha però virtù di dare all' *animo* un pieno *assenso opinativo*, ma solo d' inchinarlo all' assenso: ella è minore anco della probabilità legittima, la quale può supplire alla certezza che manca. L' uomo con questa probabilità non ha che un' *opinione*.

4.ª classe. — *Probabilità uguale* d' ambo le parti: nell' animo vi è il dubbio perfetto. In questo caso non si può dire con proprietà che l' uomo abbia un' *opinione*, giacchè le probabilità opposte d' ugual peso non inchinano l' animo nè da questa nè da quella parte, e l' opinione, secondo la definizione del vocabolario è un « acconsentimento dell' intelletto intorno alle cosa dubbie mosso da alcuna apparente ragione ».

5.ª classe. — *Probabilità minore*: l' opposto dell' opinione; l' animo con questa probabilità non opina, ma disopina. E qui si noti il vero valore delle parole che s' usano da' moralisti di « opinione più probabile », « opinione meno probabile », « opinione ugualmente probabile » L' *opinione*, relativamente a quello che la ha, è sempre più probabile del suo contrario, altrimente egli non opinerebbe. Ma quando si trovano diverse opinioni in diversi opinanti, allora chi le raccoglie dice esser l' una più o meno, od ugualmente probabile dell' altra, secondo il numero e il peso delle autorità degli opinanti. Chi classifica in tal modo le opinioni, non opina; ma giudica le opinioni di chi opina, ed egli crede farlo non già opinando, ma sentenziando.

6.ª classe. — *Probabilità opposta alla legittima*, cioè formata da quel piccolo grado di probabilità che manca alla probabilità legittima per esser certezza.

7.ª classe. — *Probabilità minima:* quella piccolissima probabilità, che manca alla massima per esser certezza.

Il timore poi appartiene all' animo e non alla mente, e può nascere anche dall' apprensione fantastica di un pericolo, benchè nello stesso tempo la mente s'avvegga ottimamente, che non havvi di esso alcun ragionevol motivo: perciò esso non appartiene alla tavola della probabilità.

La ragione di ciò si è questa, che d'immutabile non v'è che la sola legge eterna di Dio; e chi dicesse che questa mutasi bestemmierebbe.

Ma quando dimandasi se può mutarsi la qualità dell'azione da peccaminosa in lecita, non toccasi in punto alcuno l'immutabilità dell'eterna legge; perocchè l'essere un'azione peccaminosa o no rispetto agli uomini, non pende solo dalla legge eterna, ma da più alte circostanze.

E in vero, in primo luogo la liceità dell'azione talor dipende dalla *legge positiva*, e le leggi positive variano, se ne promulgan di nuove, si abrogan le vecchie, si deroga, si prescrive, si disusa. Può dunque essere per questo motivo, che ciò ch'era vietato un tempo si faccia permesso, come pur viceversa.

In secondo luogo, dipende la liceità o illiceità dell'azione dalle condizioni in cui si trova il *soggetto* a cui vien posta dalla legge l'obbligazione.

Perocchè non basta che esista la legge in sè, ma conviene di più che sia applicata al soggetto, e che il leghi. Quindi è che per gli amenti, a ragion d'esempio, sebben v'abbia la legge, tuttavia non havvi il legame; perocchè la legge non può obbligarli, mancando in essi la condizion necessaria, acciocchè possa la legge prenderli e stringerli col suo vincolo. E però la *legge* stessa non produce sempre nè per tutti la medesima *obbligazione*. Ell'è costantissima certo ne'suoi principî; ma questi non *s'applicano* se non quando vi abbia nel *fatto* il titolo della loro applicazione; ed oltracciò queste applicazioni, altrettanti corollarî de'principî astratti, non sempre sono a tutti palesi, nè da tutti tirar si possono. Anzi gli ultimi corollarî sono a conoscersi così difficili, che cagionano perciò appunto fra i gran dottori, inconciliabili dispareri. Quindi noi già dicemmo con s. Tommaso, che anco rispetto alle conseguenze rimote del jus naturale può avervi ignoranza invincibile in molti, atta a scusar d'ogni colpa l'uomo che non segue quel dettato, che ignora senza sua colpa. Di più considerammo espressamente il successivo progresso della naturale legislazione nel genere umano, e vedemmo questa legislazione svilupparsi e crescere come ogni altra dottrina che all'intendimento umano appartenga; vedemmo ancora questo sviluppo accadere principalmente secondo la legge delle riflessioni diverse a cui sollevasi l'uman genere: indi cognizioni nuove e *doveri nuovi*: indi nuove formole imperative che si rinvengono di mano in mano, e che si classificano in altrettanti ordini, quanti sono quegli appunto della riflessione.

Ma in questo sviluppamento delle morali dottrine, in cui agli occhi dell'uomo appariscono de'doveri, ch'egli non vedea prima, ed a'quali, appunto perchè ignoravali, non era tenuto; può egli avvenire altresì, che gli cessino de'doveri antichi, che gli vengano meno delle obbligazioni ch'egli prima si avea? Ecco propriamente il nodo della quistione propostaci che dimandava « se delle azioni che un tempo eran peccato, possano ora non più esser tali ».

E rispondo nuovamente che sì: risponda, che come de'doveri s'accrescono, così de'doveri si diminniscono col variare il grado e la natura delle cognizioni umane, e delle riflessioni che le producono.

E veramente egli è chiaro, che mancando all'uomo una riflessione più elevata, egli può tenersi obbligato a cosa, cui obbligato non sarebbe riflettendovi più altamente: questo è appunto il caso del tuziorismo de'primi tempi, e degli idioti, di cui parlammo. Ora tenendosene egli obbligato, n'è anco obbligato in fatto; conciossiachè è la sua coscienza la regola prossima del suo operar che lo vincola.

Già abbiam di ciò dato in questo scritto medesimo non un esempio solo, ma molti; e fra gli altri osservammo, che « un uomo può credersi obbligato, e perciò essere, ad una assiduità di fatica che lo distrugga; quando basterebbe che riflettesse a questa conseguenza del suo operare per conoscere agevolmente che quella fatica è soverchia: nè gli è di obbligo alcuno: quando foss'anco d'obbligo più tosto gli è il non assumerla, se assumendola fa tanto danno alla sua salute ». Ma quell'uomo nè punto nè poco

a questo riflette: pensa solo ad eseguire il dover suo come gli si presenta: e crede di peccare non lo facendo. In questa coscienza erronea egli ha un dover che gli cessa con solo un poco di maggior considerazione.

Quanti altri giudizi non si possono al modo stesso rettificare, sopravvenendo una riflession più elevata, e perciò stesso più universale e più sicura? e ciò nondimeno, fino a tanto che queste riflessioni non si sono formate, tutte quelle coscienze, quantunque erronee, obbligano pienamente. V'hanno adunque, non v'ha dubbio, delle obbligazioni senza numero, che posson cessare, posson disfarsi.

E quello che è più notevole (l'abbiamo già fatto osservare dove descrivemmo il progresso delle formole morali (1)) si è, che ciò non accade nel solo individuo e per accidente; ma ella è legge del genere umano, delle umane società che si sollevano gradatamente da un ordine di riflessioni ad un altro più elevato; e ciò a certi tempi, con certe posate, mediante certi moventi, che sembrano accidentali e non sono; ed egli è chiaro che in quell'epoca nella quale l'umanità da una riflessione sorge ad un'altra maggiore, anche l'ordine morale patisce una modificazione notabile, e gli scrittori di questa scienza annunziano nuovi doveri, ed altri ne dichiarano già antiquati; il che non può non recar qualche scandalo a quelli che o nel progresso del mondo sono restati un passo addietro, ovvero non sanno spiegare a sè stessi un sì fatto rimutamento.

Applichiamo ora le nostre osservazioni al probabilismo, a un sistema tanto famoso, che procacciossi tanti seguaci, che s'irritò contro tanti nemici.

2.° E egli adunque vero, dimandiamo da capo, che « col venire al mondo il sistema morale del probabilismo, alcune cose che prima eran peccato, cessarono d'esser tali? » Ecco la questione che ci è proposta.

Se questo che si afferma è vero, certo egli non può essere avvenuto, già lo dicemmo, perchè le leggi divine siensi mutate; no in vero (2); ma solo per qualche mutazione avvenuta nell'uomo, cioè nel soggetto, a cui vengono quelle leggi applicate.

La qual mutazione non può esser altra, per dirlo ancora, che quella d'un ordine di riflessioni più elevato introdottosi, mediante il quale l'uomo ora possa calcolar meglio ciò che prima egli non potea, e trarre delle nuove conseguenze morali diverse dalle prime, formandosi delle nuove coscienze, o sia rettificando e perfezionando le antiche.

A ragion d'esempio, l'uomo costituito in un dato ordine di riflessione fa questo ragionamento: « Non so se vi sia legge che per oggi comandi l'astinenza dalle carni, ma ne dubito, nè il posso avverare: se io adunque mangio carni, mi espongo a infranger forse la legge della Chiesa e pecco: dunque non mangerò ». Questo ragionamento è naturale e semplicissimo. E l'uomo che fa questo ragionamento e non più, è certamente obbligato ad astenersi sul dubbio dal mangiar grasso, di maniera che, se ne mangia, pecca indubitatamente perchè di peccare è persuaso.

Ma venga lo stesso uomo sollevandosi ad un altr'ordine maggiore di riflessione, giunga a ragionar seco stesso di bel nuovo così: « Non so se vi sia legge che prescriva per oggi l'astinenza dalle carni, ma ne dubito, nè il posso avverare: adunque se mangio carni mi espongo forse a frangere la legge della Chiesa? La legge della Chiesa (ecco la riflession più elevata) ha ella forza di obbligarmi in coscienza eziandio se io non ne possa, senza mia colpa, avverar l'esistenza? la Chiesa non vuol certo obbligarmi a ciò. Dunque non c'è in questo caso l'obbligazion della legge. Dunque posso mangiare sicuramente, che io non pecco ».

(1) L. II.

(2) È dunque un error madornale quel del Fagnano, che così ragiona: « Se il probabilismo ha fatto che alcuna cosa che era peccato nol fosse più, le opinioni adunque sono sopra la legge di Dio »: *Quod si verum est*, dice, *jam opiniones probabiles sunt supra legem Dei et naturae*. Dist. de. op. prob. n. 332.

Or certo è, che il mondo si trovò in questi due stati intellettuali di inferiore e di superior riflessione: certo è, che una volta si ragionava nel primo modo, ed allora era peccato mangiar carni in dubbio: di poi si ragionò nel secondo modo, e non era più peccato. Qual maraviglia di ciò, se il peccato o ancor meglio la colpa è un atto soggettivo, e nasce e si muta secondo le coscienze del soggetto?

Queste osservazioni, o più tosto questa storia de' due stati intellettivi del mondo, spiega molte apparenti contraddizioni nelle sentenze de' dottori, e nelle leggi stesse.

Quando il mondo trovavasi nel primo stato, cioè nella persuasione di peccare operando contro la legge dubbia, che cosa dovevan decidere i dottori, che cosa doveano comandare le leggi?

I dottori dovean decidere, le leggi ordinare quello che hanno veramente deciso e ordinato, cioè che in dubbio ognun si attenesse alla più sicura, e che facendo il contrario, egli peccava.

Ecco perchè nel jus canonico si dà sì frequentemente la regola generale *in dubiis tutior pars sequenda est* (1), fondata in questa *persuasione* appunto, che facendo diversamente altri si spone a franger la legge, e con questa persuasione ella è verissima quella regola e necessarissima. E che su questa *persuasion* comune quella regola sia fondata, mostralo il jus canonico stesso, dandone per ragione, *pro eo quod in altero nullum, in reliquo vero magnum periculum timeatur* (2). Dato dunque che questo pericolo di peccato sia tolto, anche quella regola non ha più l'occasion di applicarsi. Resta ella però vera, ma cessa il supposto dubbio, che si dissipa per la riflessione sopravvenuta.

Da tutto ciò può conoscersi manifesto, che allora quando i tuzioristi, o i probabilioristi recano a lor favore de' testi di antichi dottori; tutti son veri que' testi, ma nulla provano per la lor causa; giacchè sempre valgono per que' tempi per cui fur fatti; sempre cioè nel supposto « che l'uomo s'avesse coscienza certa o anco dubbia di far peccato mortale nell'operare ».

Il qual supposto, che a quei tempi avveravasi, ove si levi per una maggior riflessione, che dà luogo a un'altra coscienza; il principio annunziato da quegli autori, per quantunque verissimo, riman senz'uso presentemente, venuta meno l'occasione dell'applicarlo.

Ora chi mai di animo spassionato, esaminando la cosa, potrà negare che le disputazioni insorte in occasione del probabilismo, non abbiano veramente sollevata la mente umana a risguardare più dall'alto la gran questione? e che non abbiano dissipate e rettificate delle coscienze erronee? Sì certamente: avvenne la cosa appunto così; come nel caso di una legge positiva dubbia in sè stessa, la quale fu già provato in nessuna maniera obbligare; e però non avervi più dubbio, non avervi più pericolo di peccato, andarsi per via sicura usandosi del proprio arbitrio.

Ma il probabilismo fece un gran male. — Sì certamente. E che perciò? perchè v'ebbe in esso una parte erronea, non ve ne sarà per questo nessuna vera? Grande errore sarebbe il crederlo, gran torto a quegl'innumerabili uomini di spirito e di mente che il seguitarono, grande ignoranza delle cose umane. E quando mai s'inventa un sistema dagli umani ingegni, che sia tutto purissima verità? Avvien quasi sempre, se più non vuolsi ch'io dica, che vi sia nel nuovo sistema una parte vera, e una parte falsa. Indi le concertazioni e le dispute fra i letterati; e queste durano implacabili, inconciliabili, fino a tanto che il tempo non è venuto col suo

(1) Cap. *Ad audientiam*, Cap. *Significasti*, *Petitio*, *de homicid. cum concord.*

(2) In Cap. *Significasti*, Cap. *Si quis positus*, Cap. *Si quis autem* de poenit. Dist. 7. — Il Calder. Cons. 147, osserva che la regola di seguir la più sicura ne' Canoni viene fondata sul *pericolo del peccato*: però il caso espresso nel diritto è ogni volta che v'ha questo *pericolo*. Al contrario dunque si conchiuda cessando questo pericolo.

gran vaglio a sceverare da quel sistema il buon dal reo, e il vero dal falso. Così ritrovasi, che i due partiti che battagliavano avean ciascuno dalla lor parte della ragione e del torto. È a un terz' ordine di riflessioni convien finalmente elevarsi, per poter di quelli portar giudizio; e veder qual parte s'abbiano gli uni di ragione, qual parte gli altri. Allora nasce la transazione e la concordia tanto prima sospirata indarno dai buoni; allora il sistema di cui contendesi, vedesi esser misto di più materie; separasi l' eterogenea, lasciasi in esso sol l' omogenea.

E veramente, fino a tanto che non aveasi tirato quella gran linea che separa le cose intrinsecamente illecite, dall' altre lecite per sè stesse; la questione del dubbio proponevasi così complessa e cruda, che non distinguevasi punto se di legge naturale ed essenziale trattavasi, o di positiva. Allor conveniva di necessità attenersi alla più sicura, per non dar campo, colla risposta, che altri bassamente trascorrendo s' esponesse fors' anco al pericolo di peccar formalmente. Venner gli autori del probabilismo, risguardaron la cosa dalla parte della legge positiva, e da quella s' avean ragione. Ma il dubbio proponevasi ancora intero, e non distinguevasi se cadesse per avventura su cosa rea nell' intrinseco e nell' essenza, o su cosa onesta. Quindi il sistema era falso e apriva le porte alle larghe sentenze. Rimettasi nei suoi giusti confini. Prima d'applicarlo al dubbio, rompasi questo dubbio colle distinzioni che noi abbiam procurato di fare; e da complesso, riducasi a semplice. Allor vedrassi da sè, dove il principio probabilistico può aver luogo, e dove no. Vedrassi che ha una parte vera, e una falsa.

Qui riesce, a noi pare, tutta la storia dello stesso probabilismo. Abbiam veduto dove errava, dove eccedeva : eccedeva nell' applicar quella riflessione giustissima, che valea per l' esistenza della legge meramente positiva, anche ad ogni altra obbligazione veniente a noi da naturale e razional dettame. Questa distinzione, come noi dicemmo, è il terz' ordine di riflessione, che rimanea da farsi, dal qual risulta un principio più elevato, non già nuovo, anzi comune ; ma non ancora pienamente applicato, che annunciammo così : « esser certamente proibito operar quello che si dubita poter essere intrinsecamente illecito ». Salvisi l'uomo dall'esporsi a questo pericolo ed è chiuso l' adito ad ogni *lassismo*; ammettasi che la legge positiva dubbia non obbliga, ed il *rigorismo* non ha più luogo. Ecco, si può dire, a due parole ridotto quanto abbiamo esposto sì lungamente in tutta quest' opera.

E tutta quest' opera poi, che al giudizio della Chiesa e dell' apostolica Sede, come tutte e sempre l' altre cose nostre umilmente sottomettiamo, non contiene che la sentenza d' un uomo, d' un sacerdote, che nell' amore della verità e della salute dell' anime, aspetta principalmente da' venerandi suoi confratelli, non già che approvino la sua sentenza perchè sua, ma che la disaminino, la correggano, la rifiutino dove bisogni; e l' abbraccino solo allora che l' avranno trovata vera, o che vera del tutto, colle loro meditazioni e co' santi loro e concordi studî, l' avranno resa ; acciocchè possediamo tutti insieme la verità, e viviamo nella sua unità.

FINE DEL VOL. XI DELLE OPERE E VOL. III DELLA FILOSOFIA DELLA MORALE.



INDICE

DE' LUOGHI DELLA SACRA SCRITTURA CITATI IN QUESTO VOLUME.

INDICE

DEGLI AUTORI CITATI IN QUESTO VOLUME.

INDICE

LIBRO I.

DELLA MORALITÀ CHE PRECEDE LA COSCIENZA.

LIBRO II.

DELLA MORALITÀ CHE CONSEGUE ALLA COSCIENZA.

LIBRO III.

REGOLE DELLA COSCIENZA.

(fac 79)

SEZIONE PRIMA. *Regole della coscienza già fatta* facc. 82

SEZIONE SECONDA. *Regole che dee seguir l'uomo che non s'è fatta ancor la coscienza.*